سلسلة أهل الذمة والأقليات في المجتمعات الإسلامية

المواجهة
بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

حُرِرَ من قبل فريق ابحاث:
ايمانويلا غرايبو
مارك سوانسون دايفيد توماس



ترجمته عن الإنكليزية:
شيرين حداد

المركز الأكاديمي للأبحاث

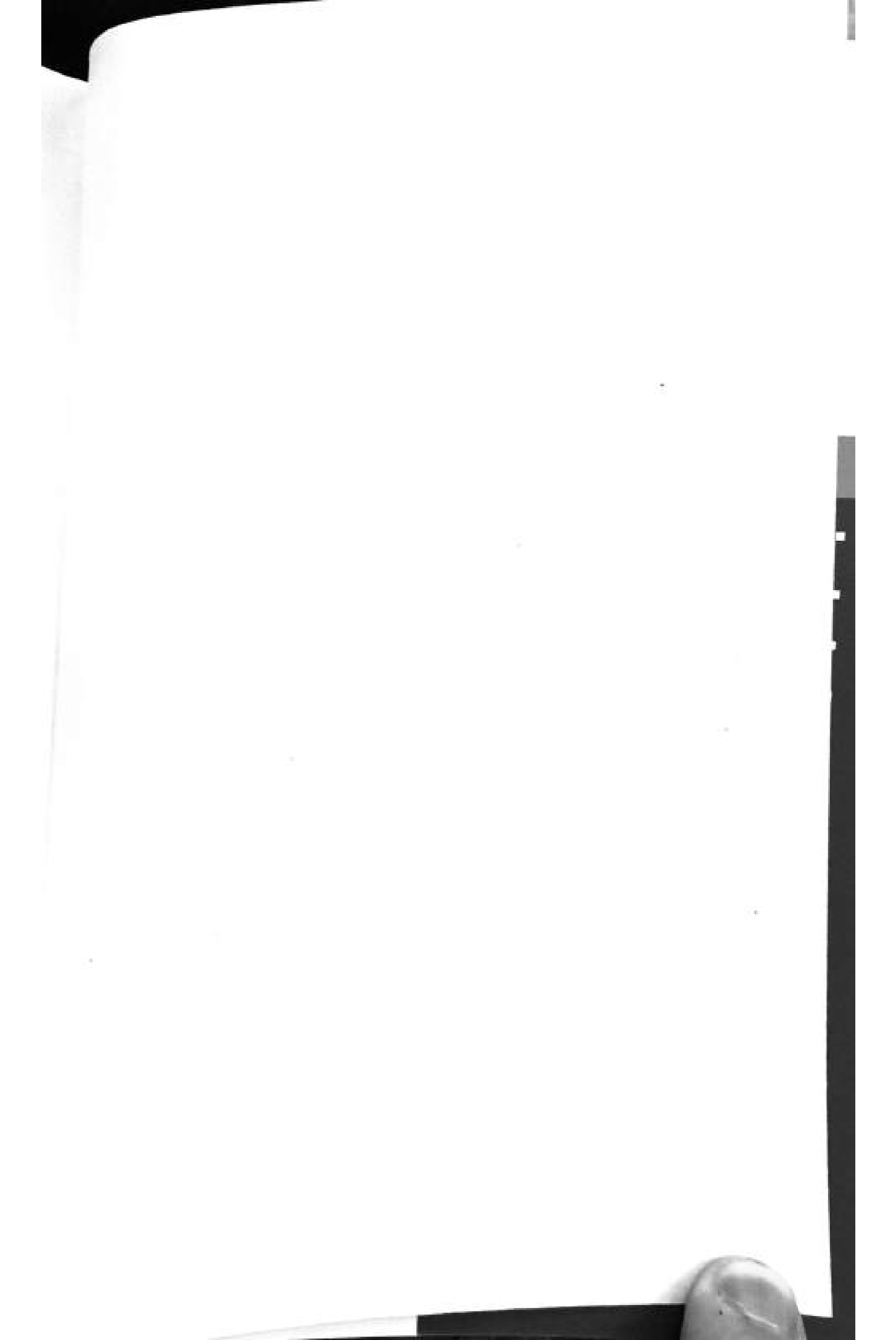


شيرين حداد

- مواليد دمشق عام 1979.
- درست اللغة الإنكليزية في المعهد الأميركي بدمشق عام 1997.
- تخرجت منه عام 2002.
- قامت بتدريس اللغة الانكليزية بشكل مستقل.
- عملت بالترجمة ونشرت العديد من المقالات المترجمة على صفحات التواصل الاجتماعي.
- بحثت في الأديان والميثولوجي وكتبت بعض المقالات النقدية والمقارنة.
- عوضاً عن ترجمة كتاب المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر 2016م.

المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

المركز الأكاديمي للأبحاث



المواجهة بين المسيحية الشرقية

والإسلام المبكر

حرّر من قبل

ايمانويلا غرايبو

مارك سوانسون

دايفيد توماس

ترجمة : شيرين حداد

المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

The Encounter of Eastern Christianity with

تحرير : ايمانويلا غرايبو، مارك سوانسون، دايفيد توماسMulti-authors

تصميم الكتاب وغلافه :المركز الأكاديمي للأبحاث ـ التقويم اللغوي : محمد وليد فليون

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-34-3

Email: info@acadcr.com website\\http://www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2016

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com

مقدّمة

ايمانويلا غرايبو

تمّ عرض مجموعة أوراق هذا الكتاب "مواجهة المسيحيّة الشّرقيّة مع الإسلام المُبكِر" خلال ورشة العمل العالميّة في إيرفورت شهر حزيران ٢٠٠٣.

تأسّست هذه الورشة كجزءٍ من مشروعٍ بحثيٍّ في الدّراسات الإسلاميّة بجامعة إيرفورت، وذلك تحت عنوان: **التّقدّم العالميّ والإقليميّ في المسيحيّة الشّرقيّة، وتأثيرها على تشكيل التّوسّع والتّقدّم المُبكِر للإسلام خلال القرنين السّادس والسّابع.**

أنذرت الفتوحات العربيّة للمقاطعات البيزنطيّة الشّرقيّة، والنشأةُ المتتاليةُ للسّيطرة الإسلاميّة... نهايةَ العادات الهيلينيّة في غرب آسيا، لكنّ نشوء الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة وانتشارَه السّريع في المقاطعات الشّرقيّة البيزنطيّة، كان مسبوقاً بصراعاتٍ مزمنةٍ فيما بين البيزنطيّين، وجماعات المسيحيّين المحلّيّين، وكانت هذه الصّراعات ذات طبيعةٍ لاهوتيّة ظاهرياً.

كان الهدف من هذا المشروع البحثيّ إذاً التّحقيق في وسائل الاختلافات الممكنة الثّقافيّة، والدّينيّة، والاجتماعيّة بين السّلطة المركزيّة البيزنطيّة من جهةٍ، وما يحيط بالإمبراطوريّة من جهةٍ أخرى، وفي مدى تأثير هذه العوامل على الظّهور والانتشار السّريع للإسلام في المقاطعات الشّرقيّة.

ومن ثمّ فإنّ الموضوع الرّئيس للبرنامج هو: الكفاح بين المركز والأطراف، بحيث يصبح الهامش الأقلّ مركزاً.

ويركّز التّحليل على القضايا اللّاهوتيّة من ناحية العمليّات الثّقافيّة التي وقعت بين السّلطة المركزيّة البيزنطيّة ومحيطها، وقد اكتسبت القضايا الدّينيّة في هذا الوقت طابعاً اجتماعياً وثقافياً محدّداً؛ لذلك يمكن أن يُنظر إلى سعي السّلطة المركزيّة نحو التّجانس اللّاهوتيّ والثّقافيّ، على أنّه تعزيزٌ لفكرة الهيمنة العالميّة، أو إنشاءُ لمجتمعٍ عالميٍّ للإمبراطوريّة البيزنطيّة! وفي مقابل ذلك، يمكن أن يُنظر إلى خلافاتٍ دينيّةٍ محدّدةٍ على أنّها صراعٌ بين العولمة والنّزاعات الإقليميّةِ في إمبراطوريّةٍ كانت متميّزةً بتعدّد الثّقافات.

وقد مكّن هذا السّياق للمسائل اللّاهوتيّة من ظهور الإسلام، وعدّه إجراءً غير منعزل؛ بل بالأحرى ظاهرةً نشأت عن طريق العمليّات الثّقافيّة المعقدّة و التّصوّرات المتبادَلة.

يوفّر هذا النّهج فهماً أفضل لكلٍّ من الانتشار السّريع للإسلام في غرب آسيا، والنّجاح الكبير الذي حازه في تأسيس حكمه في المنطقة.

ويركّز هذا الكتاب على تعدّد المواجهات، في المقاطعات الشّرقيّة من الإمبراطوريّة البيزنطيّة وبلاد فارس، ومبدأ المعاملة بالمثل بين المسيحيّة الشّرقيّة وصدر الإسلام؛ ويشتمل الوضع التّاريخيّ على واحدةٍ من أهمّ حقب المواجهة بين المسيحيّة والإسلام، وهي المرحلة المبُكِرة من التّاريخ الإسلاميّ التي عُرفت بمرحلة تطوير العقيدة الإسلاميّة، والفتوحات العربيّة في الأراضي البيزنطيّة والفارسيّة، وفي وقتٍ لاحقٍ، تمّت إقامة الحكم الإسلاميّ وتعريبُ وأسلمةُ المناطق التي تمّ غزوها، وكذلك تطوّر الإسلام ليصبح نظاماً ثقافياً عالمياً موحّداً خلال الخلافة العبّاسيّة.

كانت المدّة التّاريخيّة سابقة الذّكر دراميّةً بالنّسبة للمحافظات الشّرقيّة من بيزنطة! حيث عمّ خلالها الفقرُ أرجاء المنطقة بفعل الكوارث الطّبيعيّة والحروب الفارسيّة الوخيمة، إضافةً إلى الضّعف السّياسيّ والعسكريّ للإمبراطوريّة الناتج عن النّجاح العسكريّ للغزوات الإسلاميّة العربيّة.

ومع ذلك، فقد بقي الأمل في إحياء الإمبراطوريّة المسيحيّة وخلاصِها من الحكم العربيّ... قائماً في المناطق المحتلّة لقرونٍ عدّةٍ بعد الفتوحات الإسلاميّة، بحيث لم تعتقد الإمبراطوريّة البيزنطيّة بأنّها خسرت تلك المناطقَ بالفعل! حتّى وقتٍ متأخرٍ من القرن العاشر.

كانت المواجهة المسيحيّة مع الإسلام النّاشئ وفقاً على المدى المتفاوت لاستقبال الإسلام من مختلِف الطّوائف المسيحيّة، وذلك على خلفيّة سياقاتها التّاريخيّة والجيوسياسيّة في تلك المدّة، **وقد كان جوهر الخلاف تشكيلَ الهويّة الجماعيّة على أساس الانتماء الدّينيّ**.

والسّؤال الذي أودّ أن أتناوله هنا هو ما إذا كان تفريق الخصائص الثّقافيّة، أو حتّى إمكانيّة تشكيل الهويّات المحلّيّة في المراكز الحضاريّة متعدّدة الثّقافات، أو في المناطق الأكثر إحكاماً ديموغرافياً...قد ساعد على استقبال هذا التّغيير الكبير للسّيادة الذي تمّ في القرن السّابع الميلاديّ في هذه المناطق!.

لقد اختلفت ردود الفعل من مختلف شرائح المجتمع في المناطق الحضريّة والرّيفيّة إلى درجةٍ كبيرةٍ، وكذلك ردود فعل الكهنة الذين هيّئوا التّصوّرات عن المسلمين؛ كما يجب أيضاً أخذ الظّروف الدّينيّة والتّاريخيّة المحدّدة من مختلف المحافظات الإداريّة البيزنطيّة بعين النّظر، **لأنّه كما هو**

معروفٌ، كانت الفتوحات الإسلاميّة سبباً في التّغييرات الدّيموغرافيّة والاجتماعيّة الحاسمة في المنطقة.

تميّز القرن السّابع الميلاديّ، قرنُ ظهور الإسلام، المدعو "عصرَ الظّلام" في التّاريخ البيزنطيّ، بندرةٍ معروفةٍ عنه في المصادر التّاريخيّة الأوّليّة؛ ونتيجةً لذلك، تمّ الاعتماد على المصادر اللّاحقة على الرّغم من أنها توفّر أنموذجاً مختلفاً لفهم تلك الأحداث عن المصادر الأوّليّة النّاجية، و يعود سبب هذا الاختلاف إلى حقيقة أنّ المصادر الأخيرة تمّ تأليفها في ظلّ الحكم الإسلاميّ، وقد تكون معنيّة بتقييم أحداث الماضي بحسب الخطّة واسعة النّطاق لتاريخ العالم الإسلاميّ.

وقد وقفت المشاكل والصّراعات الدّينيّة وتبعاتها السّياسيّة وسط هذه المدّة التّاريخيّة، وهي مدّةٌ ارتبط فيها التّاريخ السّياسيّ بشكلٍ وثيقٍ بالاهتمامات اللّاهوتيّة؛ وفي ظلّ هذه الظّروف نشأ مفهومٌ محدَّدٌ، هو تفسير التّاريخ بما يتناسب مع صعود القوّة الإسلاميّة، ووضعها في إطار العناية الإلهيّة، وبما يخدم مصالح لاهوتيّةً وسياسيّةً معيّنةً، وقد ساهم التّغيير السّريع في الوضع الاجتماعيّ والتّاريخيّ لهذه المدّة على نحوٍ مميَّزٍ في رفع توقّعات الآلاف القويّة التي استُخدمت لشرح الفتوحات العربيّة على أنها ظاهرةٌ ذاتُ دلالةٍ عميقةٍ متميّزةٍ.

وتعارضاً مع الخلفيّة والنّظرة البيانيّة اللّاهوتيّة المحدّدة لتفسير الأحداث السّياسيّة والتّاريخيّة، يبدو من المهمّ أن ننظر إلى الجوانب الخاصّة التي لعبت دوراً في التّفسير التّاريخيّ الذي صُمّم إلى درجةٍ كبيرةٍ تبعاً لاهتماماتٍ كنسيّةٍ؛ وأصبحت أهمّيّة الفصل بين الكنائس واضحةً في التّاريخ

اللّاحق الذي مازال يسعى لتفسير الأحداث التّاريخيّة على أنّها نتيجةٌ لأزمة الكنيسة الخلقيدونيّة.

ومن الممكن الافتراض من قبل المعلّقين المسيحيّين المعاصرين، أنّ فهم الغزوات الإسلاميّة متوقّفٌ ولو جزئياً. على تفسير الأزمة الكنسيّة، وغيرِها من الخلافات الطّائفيّة التي كانت موجودةً قبل وبعد الفتوحات الإسلاميّة، وكلّ منها يحمل أهمّيةً مماثلةً لأهمّيّة الأخرى.

ما الذي كان مهمّاً للكتبة المسيحيّين؟ هل هو . مثلاً . وحدة الكنيسة أو حتّى صمود الإيمان المسيحيّ في وجه السّيطرة الإسلاميّة؟! أو بشكلٍ خاصّ هل هو مواجهة تهديد التحوّل إلى الإسلام في أواخر القرن السّابع وما بعده؟

للإجابة على هذه الأسئلة، لابدّ من النّظر إلى مدى استعداد النّاس لاعتناق الإسلام، وكذلك ردود فعل أقرباء المتحوّل المسيحيّين.

وزيادةً على ذلك، فإنّ وجود المسيحيّة في شبه الجزيرة العربيّة، يعرِض محوراً آخرَ للدّراسة مرتبطاً بظهور الإسلام في هذه المنطقة.

كان لتطوّر الأشكال المحلّيّة المسيحيّة أهمّيّةٌ خاصّةٌ، وفي هذا السّياق لعبت مجموعاتٌ اجتماعيّةٌ معيّنةٌ ذاتُ أهدافٍ مشترَكَةٍ من المسيحيّين العرب البدو الرّحّل، وشبهِ الرّحّل دوراً حاسماً في الصّراع المسيحيّ، وفي تأسيس الكنيسة اليعقوبيّة! وكان للمسيحيّة العربيّة مكانةٌ خاصّةٌ بالنّسبة إلى السّلطات البيزنطيّة من النّاحية السّياسيّة، والسّياسة الكنسيّة، واستحقّ دورُهم كوسطاءَ بين الإمبراطوريّة البيزنطيّة والثّقافة العربيّة اهتماماً خاصّاً.

وقد تناولت المسيحيّة التي واجهت الإسلام في بداية تطوّره اللّاهوتيّ والسّياسيّ قضايا أوسع من العلاقات الثّقافيّة وتأثيرها على تشكيل النُّظم الدّينيّة والهويّات، وهي المسائل التي تعالج قضايا من نحو مساهمة المسيحيّة السّريانيّة العربيّة في الظّهور والانتشار السّريع للإسلام، ولاسيّما عناصرُ محدّدةٌ في المسيحيّة بما يخصّ العبادة والإيمان، وهي التي شكّلت الإسلام، وأصبحت جزءاً من تقاليده، وطوّرت عدداً من العادات الدّينيّة في هذه المنطقة.

وقد متّنت العادات الدّينيّة المشتركة، وانتشار الفِكر الدّينيّة العلاقاتِ الماليّةَ والتّجاريّةَ بين الجماعات الدّينيّة و الاجتماعيّة، وكانت هذه العادات مشجَّعَةً من قبل النّاشطين والمختصّين الدّينيّين.

يدور هذا الكتاب حول بعض أهمّ جوانب اللّقاء بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام المبّكِر، وذلك منذ البداية في مكّةَ وصولاً إلى زمن العبّاسيّين في بغداد، ويستعرض أيضاً جغرافيا المناطق الشّرقيّة من مصرَ إلى الأناضول، وحتّى بلادِ فارس؛ كما إنّه يطرح الموضوعات بالغة الأهمّيّة للحوار السّياسيّ واللّاهوتيّ، والجدلَ الذي اتّسمت به استجابة المسيحيّين في المقاطعات الشّرقيّة البيزنطيّة للتّحدّي المتمثّل في الفتح الإسلاميّ، وأثرِه اللّاحق في المجتمع البيزنطيّ والتّاريخ.

يتحدّث المقال الأوّل من الكتاب عن **"عرفان شهيد"** و استكشافه لأولى لقاءات الإسلام بمسيحيّي الشّرق على خلفيّة دراسةٍ تاريخيّةٍ لمحمّدٍ والقرآن، ويركّز على المسيحيّة وبخاصّةٍ الإثيوبيّة منها الموجودةِ في مكّةَ؛

ويشدّد شهيدٌ على أهمّيّة سوق عكاظٍ في تطوير التّميّز العربيّ الأدبيّ، وأهمّيّة . نجران . في التّشكيل القرآنيّ الكريستولوجيّ.

ويركّز مقال . دانيال ساهس . على اثنتين من الشّخصيّات البارزة في اللّقاءات المسلمة المسيحيّة المُبْكِرة، وهما بطريرك القدس . صفرونيوس . و . عمر بن الخطاب . ثاني الخلفاء الرّاشدين وفاتح القدس؛ ويقوم بتحليل تفاصيل الثّقافة الاجتماعيّة التّاريخيّة التي تحملها كلٌّ من الشّخصيّتين الخصم!.

كما يستعرض نقاط مصادفة الاختلاف في مسائل الإيمان، والقيادة التي قد تتضمّن آثاراً بعيدةَ المدى على العلاقات والثّقافات بين الاثنين، فضلاً عن تاريخ الإسلام وبيزنطة.

ويبيّن ديفيد أولستر أنّ الهزائم العسكريّة الكارثيّة التي أحدثها العرب، سبّبت تحوّلاً جذريّاً في مسار التّوزّع السّياسيّ البيزنطيّ في القرن السّابع الميلاديّ! فضلاً عن إعادة البناء المؤسّسيّ للمكتب الإمبراطوريّ لتوحيد المهامّ السّياسيّة. والكهنوتيّة، وهو ما مكّن الإمبراطور من اكتساب السّلطة الجديدة المتعلّقة بمسائل تعريف العقيدة، وهو التّحوّل الذي أدّى لاحقاً إلى التّمرّد الجدليّ.

ويحلل **"والتر كايجي"** شخصيّة الإمبراطور **"كونستاس الثّاني"** (٦٤١-٨٨) على خلفيّة الفتوحات الإسلاميّة الأولى في الشّرق، وبخاصّةٍ في الأناضول، ويناقش في حالة الأناضول كيف تمكّن الجيش البيزنطيّ في عهد . كونستاس . من منع فقدان الأراضي بشكلٍ دائم على الرّغم من عدم فعاليّة الدّفاع في المنطقة؛ ويغوص . كايجي . أكثرَ في تفاصيل تأثيرِ و. أيضاً . ضعفِ

كونستاس الثّاني مقارنةً بجدّه هِرَقْلَ! ويأتي إلى استنتاج مفاده، أنّه على الرّغم من أوجه الشّبه بين هرقل وكونستاس إلّا أنّ الأخير كان هرقلَ فَشِلاً.

يتناول مقال "**هارالد سيرمان**" موضوع الفتوحات الإسلاميّة في مصر، والعلاقات بين المسلمين والمسيحيّين الأقباط، وفي فحصٍ جديدٍ حاسمٍ، يفحص النّظريّة القائلة: إنّ الأقباط تلقَّوْا المسلمين كمحرّرين، ويُثبِت أنّ هذه الفرضيّة لا يمكن أن تستمرّ! مستنداً على دلائل نصّيّةٍ واسعةٍ، تتكلّم عن الصّعوبات التي جرت غالباً بين عدّة موضوعاتٍ مسيحيّةٍ والحكّام المسلمين.

و يبحث "**أندرو بالمر**" في نقاشه لمقالٍ غير منشورٍ "**حياة ثيودوتي**" عن أسقفِ/أميَد/ في أواخر القرن السّابع... في العلاقات المعقّدة بين المسيحيّين المحليّين ومسلمي بلاد ما بين النّهرين الشّماليّةِ، وكذلك بين خلقيدونيّي منطقة وسط بيزنطة، ويوضّح كيفيّة استيعابهم للحكم الإسلاميّ، والاستفادةِ من حماية المسلمين لهم عن طريق ما يشبه نظام المِلّة.

ويستعرض "**مارتن تامخ**" مجموعةً من التّراتيل الكنسيّة المنسوبة لـ "**جيوارجيس وردة**" من القرن الثّالث عشر، والتي تتضمّن موضوعاتٍ عن الكاثوليكيّة الشّرقيّة خلال الأحقاب الإسلاميّة كلّها حتّى وقته.

ويقول: **إنّه على الرّغم من كون التّراتيل مَعْنيّةً بعلاقة الشّؤون الدّاخليّة الكنسيّة مع الحكّام المسلمين...إلّا أنّها تكشف الجهود التي بُذلت للحفاظ على الهويّة المسيحيّة في سياق الوضع السّياسيّ المتغيّر، والأسلمة المتزايدة في بيئتهم.**

ويُظهِر "**غيريت رينينك**" مستنِداً على ثلاثة نصوصٍ دفاعيّةٍ من سوريّة الشّرقيّة الرّدّ المسيحيّ على المزاعم الإسلاميّة بأنّ الإسلام يمثّل الدّين الحقّ بسبب انتصاراته السّياسيّة والعسكريّة! وتمثّل هذه النّصوص ردّ الفعل

المسيحيّ تجاه التّطوّرات السّياسيّة الدّينيّة الأخيرة، وتجاه توطيد الحكم الإسلاميّ، والتّحدّياتِ اللّاهوتيّةَ النّاتجةَ عنه، ويشكّل أسلوبهم هذا لاهوتاً يتطوّر ويتفاعل بشكلٍ وثيقٍ مع التّطوّرات التّاريخيّة.

ويناقش **"جان ڤان جينكل"** التّاريخ السّوريّ اللّاحق بشأن الفتوحات الإسلاميّة، ويقترح إعادة النّظر نقديّاً في الصّورة الإيجابيّة ـ نسبيّاً ـ التي يُبديها العرب في هذا الشّأن، ويناقش في أنّ هذا الموقف التّاريخيّ، كان نتيجةً لجهودٍ بُذِلَت داخل المجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ لتحديد هويّتهم من جديدٍ تحت حكم المسلمين ضدّ الخلقيدونيّين، وبهذه الطّريقة قاموا بإعادة اختراع، وكتابة الأحداث التّاريخيّة الماضية.

ويدرس **"ديڤيد كوك"** إمكانيّة ترجمة الإنجيل في وقت مُبكِرٍ إلى اللّغة العربيّة على أساس الاقتباسات، وإعادة صوغ الأناجيل بطريقة أدبِ الحديث،وذلك بدليل وثيقةٍ عربيّةٍ من القرن الثّامن، تحتوي على خطابات يسوع من إنجيل متّى، من دون احتوائها على ما يشبه سماتٍ إسلاميّةً بوضوحٍ، ويناقش إمكانيّة ترجمة هذا الإنجيل، أو جزءٍ منه، ممّا جعله مقبولاً لدى المسلمين.

وتعرِض **"موريل ديبي"** نصّاً لم يتمّ نشره بعد، وهو سريانيٌّ شرقيٌّ ذو طابعٍ أُخرويٍّ من أواخر القرن السّابع وأوائل الثّامن، وتجادل في أنّ هذا النّصّ على الرّغم من تأثّره بـ "ميثوديوس" الزّائف، إلّا أنّه لا يكشف توقعاتٍ أخرويّةً، ويمثّل مرحلةً انتقاليّةً في الجدل المعادي للإسلام، بالطّريقة نفسها الموجودةِ مسبقاً،وهي التي استُخدمت من قبل المعادين لليهوديّة للدّفاع عن المسيحيّة، **واستُخدمت لتؤمّن الرّاحة للمسيحيّين اللذين يعيشون تحت سيطرة**

الحكم الإسلاميّ، وكذلك لتحذيرهم من التحوّل إلى الإسلام، وهذا النّصّ هو مثالٌ على عمليّة تشكيلِ، وتطويرِ أوائل الأدب المعادي للإسلام.

ويتناول مقال "مارك سوانسون" ثلاثة نصوصٍ من النّصف الثّاني من القرن الثّامن، تدافع عن المسيحيّة،وتعتني النّصوص بموضوع نكران القرآن لصلب المسيح، ويبيّن المقال أنّ هذه النّصوص على الرّغم من اختلافها في الأصل و (الطّابع) إلّا أنّها تقدّم أدلّةً خارقةً ونبويّةً تثبت حقيقة موت المسيح على الصّليب وضرورةَ هذا الموت، وهذا هو الجدل الذي أثّر في وقتٍ لاحقٍ في أدب الدّفاع عن المسيحيّة.

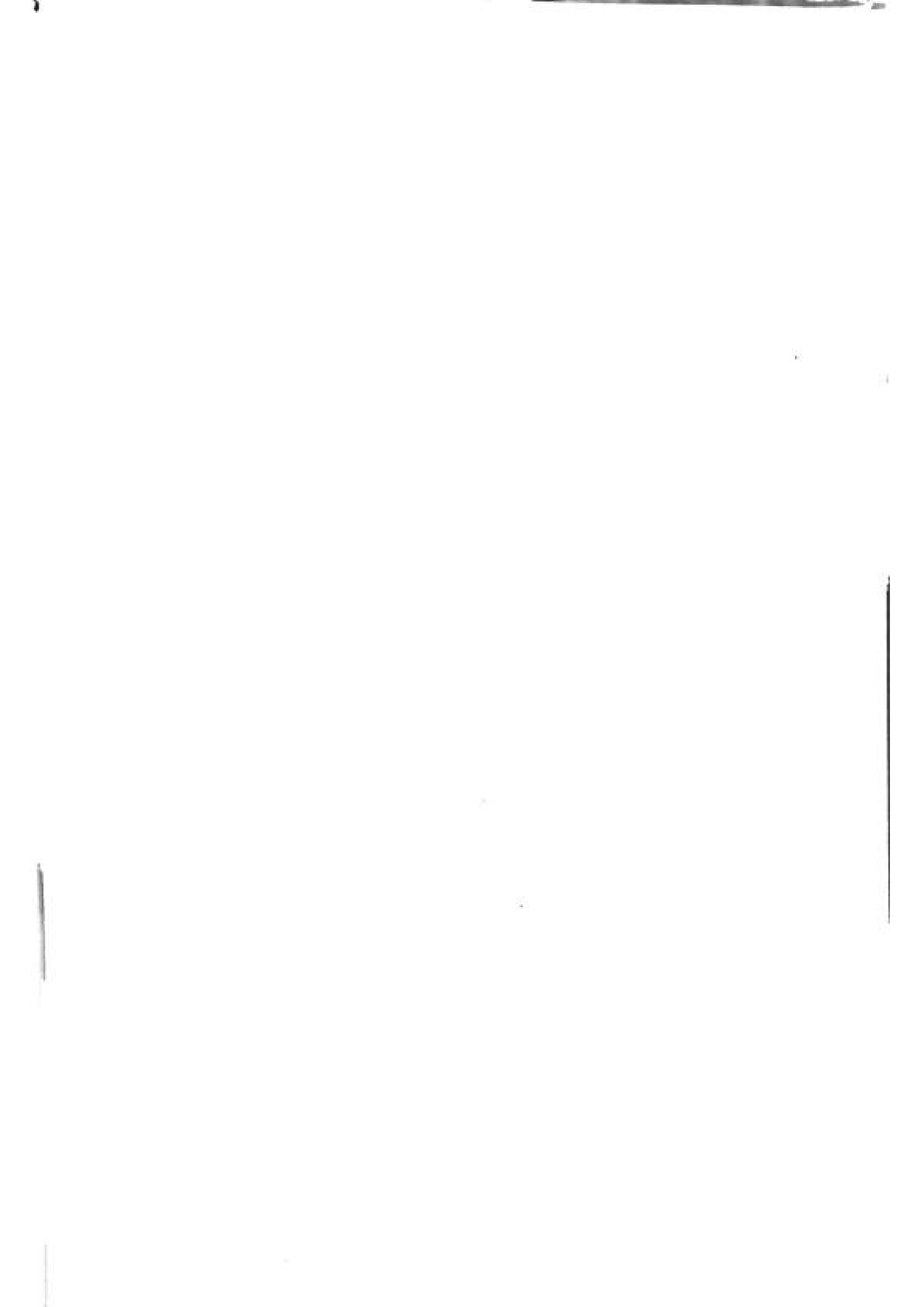
أمّا "ديفيد توماس" فيناقش نصّين إسلاميّين من منتصف القرن التّاسع، حيث يعرض هذان النّصّان أنّ العقائد المسيحيّة الأساسيّة قائمةٌ على مفهوم الثّالوث، والتّجسّد، وهي من ثمّ تتعارض مع التّصوّر الإسلاميّ للتّوحيد لهذا السّبب بالتّحديد، ويشير إلى علاقة كلٍّ من النّصوص الحميميّة الكبيرة مع العقائد المسيحيّة، وكرستولوجيا الطّوائف الرّئيسة الثّلاث، ولكنّها تمثّل أيضاً تحدّياتٍ لاهوتيّةً جديدةً للمدافعين المسيحيّين؛ ويكشف موقف هذه الوثائق الإسلاميّة من المسيحيّة، وفي الوقت نفسِه الشّبه القريب من منهج الإسلام الذي اتّخذه اللّاهوتيّون المسيحيّون مثل يوحنّا الدّمشقيّ.

ويحلّل "سيدني غريفيث"نصّاً عربيّاً قصيراً غيرَ معدَّلٍ وغيرَ معروفٍ صادراً عن المسيحيّة الدّفاعيّة، مصدره على الأرجح الملكيّون. ربّما المقدسيّون. في أواخر القرن التّاسع، ويدافع النّصّ عن العقيدة ضدّ التّحدّي اللّاهوتيّ الإسلاميّ. ويشدّد غريفيث على الاقتباسات والمصطلحات القرآنيّة ويبيّن كيف يستخدم المؤلّف القرآن للدّفاع عن الكرستولوجيا الخلقيدونيّة؛ ممّا يبيّن

التّقدير نحو الوحي القرآنيّ والحساسيّة تجاه الإيمان الإسلاميّ، ويبرز النّصّ بعدّه أنموذجاً مُبْكِراً لحوارٍ (مسلمٍ. مسيحيٍّ) مسؤولٍ.

تفتح هذه المقالات آفاقاً بحثيّةً جديدةً فيما يخصّ مواجهة اللّاهوت المسيحيّ مع الدّين الجديد، والقضايا السّياسيّة اللّاهوتيّة الجديدة النّاشئة عن اللّقاءات الأولى للمسيحيّة الشّرقيّة مع مطلع الإسلام، وفي الوقت نفسِه تعتني بالجوانب الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والدّينيّة المختلفة للمسيحيّة الشّرقيّة تحت حكم المسلمين.

وتؤكّد العلاقات المتقاربة التي اكتسبها المسلمون والمسيحيّون اليوم على أهمّيّة دراسة البدايات والأسسِ التي تقوم عليها العلاقات الدّينيّة والثّقافيّة بين النّظامين، وذلك لأنّ الأصول التّاريخيّة تؤثّر أيضاً على التّفاهم والقبول المتبادَل للدّيانتين في وقتٍ لاحقٍ، وتوفّر زيادةً على ذلك فهماً أفضل عن الوضع الحاليّ للأقلّيّات المسيحيّة في الدّول الإسلاميّة.



الإسلام والمسيحيّة الشّرقيّة: مكّة ٦١٠-٦٢٢*

عرفان شهيد

بدت الكرستولوجيا القرآنيّة متطوّرةً بشكلٍ جيّدٍ خلال الاثنتي عشرة سنةً الأولى من المدّة المكيّة، حتى قبل أن يهاجر الرّسول إلى المدينة، ويؤكّد القرآن على أنّه يتماشى مع اثنتين من التّجلّيات السّابقة و كتبها المقدّسة، (اليهوديّة والمسيحيّة)، زيادةً على هذا فإنّ القرآن يدّعي أنّه الأخير وأنّه الأكثر مثاليّةً!. وبالرّغم من ذلك، فإنّ اختلافه مع التّيار المسيحيّ الأرثوذكسيّ لافتٌ للنّظر، ممّا جعل العلماء لمدّةٍ طويلةٍ ينكبّون على تعليل ذلك من دون وصولهم إلى توافقٍ في الآراء؛ **وعلى مدى السّنين الثّلاثين الماضيةِ تقريباً، كانت هناك انقساماتٌ أكثرُ راديكاليّةً في الرّأي النّاقد من قِبل التّحريفيّين في كليّة لندن، وامتدّت الموجة التّحريفيّة وصولاً إلى علماء الكتاب المقدّس والقرآن في الشّرق الأدنى.**

أنا أنتمي إلى مجموعةٍ من العلماء من الممكن أن تكون دراستهم القرآنيّة مختلفةً تماماً، وهي استمرارٌ لاستنتاجات المستعربين والإسلاميّين البارزين في القرن الماضي (تيودور نولديكه، هاملتون جيب، ليڤي ديلا ڤيدا، لويس ماسينيون، وفرانسيسكو غابريلي)، [1] الذين قبلوا صلاحيّة التّقليد والمصادر

* هذه المقالة هي في مجملها الورقةُ التي قُدّمت في المؤتمر؛ وتمّ الاحتفاظ بسماتها الخاصّة للتّسليم الشّفهيّ، وإدراج ما هو ضروريّ الشّرح للغاية فقط.

[1] لذلك كان من الضّروريّ النّقل عن اثنين منهم في هذا السّياق. وعن كون القرآن يتعرّض للهجوم في هذه الأيّام، كتب هاملتون جيب: لم يسبق أن كان هناك شكٌّ من قِبَل حول صحّة جمع القرآن، وعن مصادقة تجميعه، بصرف النّظر عن الأدلّة الدّاخليّة لكونها دليلاً على أصالتها "الأدب العربيّ" أوكسفورد ١٩٦٣ ص،٣٣.

بعد إضافة ضغطٍ صارمٍ من مصدرٍ ألمانيٍّ ناقدٍ لها، وتشذيبها من جميع التّراكمات الأسطوريّة التي تسلّلت إلى هذه المصادر نتيجة التّقوى الإسلاميّة في وقتٍ لاحقٍ. ولكن منذ غياب هؤلاء المستعربين الإسلاميّين، حدث الكثير، ممّا أدّى إلى تسليط الضّوء على البحثين التّاليين: محمّدٌ التّاريخيّ، والقرآن التّاريخيّ.

وهذه الدّراسات الحديثة تعيد البحثين من فلسطين القرن الثّالث والتّاسع إلى المملكة العربيّة في أوّل القرن السّابع، وإلى مكّة نفسِها، المصدرِ الصّحيحِ لكليهما على حدٍّ سواءٍ، حيث وُلد الإسلام، وكذلك حيث أُنزل القرآن في المرّة الأولى، بالمختصر، تمّ إعادتها للعرب، وللعربيّة، ولمصدرهما العربيّ.

تقع مكّة مسقطُ رأس النّبيّ. في منتصف طريق التّوابل غرب المملكة العربيّة، التي شهدت في معظم القرن السّادس وفي عشيّة ظهور الإسلام على

في الشّعر الجاهليّ كتب ليفي ديلا ڤيدا: تمّت مناقشة المشكلة مع العديد من أهل العلم، وهي مشكلةٌ دقيقةٌ وحسّاسةٌ! مشكلةُ أنّ الأصالة قد تمّ تزويرها، حتّى لو أمكن تزوير بعضٍ من القصائد، لكنّ الجزء الأكبر من التّقليد الشّعريّ هو أصيلٌ بالتّأكيد. "في التّراث العربيّ" الطّبعة ن.أ فارس، برنستون، ١٩٤٤، ص ٤٨.

في التّقاليد التّاريخيّة العربيّة بشكلٍ عامٍّ، فيما يلي توقّعات ديلا ڤيدا: في رأي الكاتب حالياً، هذا الموقفُ المشكِّكُ مبالَغٌ فيه اليس التّقليد التّاريخيّ للعصور الوسطى في شبه الجزيرة العربيّة، أفضلَ ولا أسوأَ من أيّ تقاليدِ عند الآخرين في مدّةٍ من التّاريخ حين تصبح الأدلّة المباشرة غيرَ متاحةٍ. إنّه ليس أسوأ مثلاً من ليفي في القرون الخمسة الأولى من التّاريخ الرّومانيّ، أو من ساكسو غراماتيكوس بالنّسبة للعصر اللّاحق للدّانمارك، بطريقةٍ ما، هو أفضل، على الرّغم من عدم خلوّه من الثّغرات والأخطاء. المرجع السّابق، ص٤٢. الاقتباسات من هذين العالِمين تبيّن الأحكام الصّادرة بعد رفقةٍ امتدّت مدى الحياة مع المصادر العربيّة الإسلاميّة. تمّت متابعة هؤلاء العلماء البارزين من قِبَل من يساويهم من العلماء الذين واصلو تقاليدهم، مثل فرانز روزينثال، دبليو مونغومري وات، كينيث كراغ، إم جي إم كيستر، وعلماء معاصرين أصغر سنّاً مثل جوزيف ڤان إيس، وهيو كينيدي.

الحضور والنّفوذ البيزنطيّ القويّ جدّاً، ومن هنا كان لانفجار الدّراسات البيزنطيّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين علاقةٌ وثيقةٌ بكلا البحثين، محمدٍ والقرآن، وكانت لتلك الدّراسات علاقةٌ خاصّةٌ عندما تناولت: عهد الإمبراطور هرقل[1] المعاصر للنّبيّ؛ والعلاقاتِ العربيّة البيزنطيّة، التي تتعلّق بمكّة نفسِها وطريقِ قوافل التّجار من نجران في الجنوب وصولاً إلى البصرة في الشّمال؛[2] والبحوثَ الأثريّة التي كشفت عن بنيةٍ مسيحيّةٍ عربيّة في الشّرق، بلادِ الشّام.[3]

إضافةً إلى اللّمحة البيزنطيّة في هذه الأبحاث، هناك عوامل عربيّةٌ جدّاً تخصّ العرب متمثّلةً بـ: أوّلاً، بروز نجران العربيّة كمدينة الشّهداء للعرب في القرن السّادس بعد شهداء عام ٥٢٠م،[4] والتي أصبحت المغناطيس الرّوحيّ الذي امتدّ إلى المدن الغربيّة العربيّة، وبخاصّةٍ الطّائفَ ومكّةَ في الجزء الجنوبيّ من طريق القوافل، وبينهما تقع احتفالات سوق عكاظٍ. وثانياً، وجود

---

[1] انظر: أعمال جون وانسبروف، الدّراسات القرآنيّة: مصادر وطرائق التّفسير الدّينيّ، أوكسفورد ١٩٧٧، والوسط الطّائفيّ: محتوى وتكوين الخلاص الإسلاميّ التّاريخيّ، أوكسفورد، ١٩٧٨.

[2] العمل المثاليّ عن العهد هو الآن والتر كايج، هرقل، الإمبراطور البيزنطيّ، كامبريدج ٢٠٠٣

[3] يمكن الاطّلاع على المجلّدات للكاتب الحاليّ حول موضوع، بيزنطة والعرب، وخاصّةً في القرن الخامس، دمبارتون أوكس، واشنطن، ١٩٨٧، ص٩٢-٣٥٠، المشار إليها بـ: بافيك.

[4] يمكن الاطّلاع على الأعمال الشّهيرة للأب ميشيل بيشيرلو، خصوصاً عمله الأخير عن القرن السّادس، الكنيسة الغسّانية العربيّة في شرق الأردن، كنيسة القدّيس سيرجيوس في نتل: مركز العرب المسيحيّين في البادية على أبواب مأدبا، معهد الكتاب المقدّس الفرنسيسكانيّ ٥١، القدس، ٢٠٠١ ص، ٨٤-٢٦٧، إضافةً إلى ثلاثين لوحةً. **عرفان شهيد "مفوّضيّة كنيسة القرن السّادس في نتل"** الأردنّ: الامتداد الغسّانيّ، ص٩٢-٢٨٥، و "بيزنطة والعرب في القرن السّادس" دومبارتون أوكس، العاصمة واشنطن، ٢٠٠٢، المجلّد الثّاني، باسيم.

نسخةٍ عربيّة من الليتورجيا للمسيحيّين العرب من هذا؛ **وكانت هذه حقبتهم** الذّهبيّة، جنباً إلى جنبٍ مع الأدب المسيحيّ العربيّ.[1]

يظهر هذا الأدب في ديوانٍ نجا منه فقط بعضٌ من الأجزاء لعديّ بن زيدٍ، شاعر الحيرة المسيحيّ المعروف[2] وبقايا **ضئيلةٌ من الأدب الذي كان ذا** أهمّيّةٍ، وقد وصلتنا كما وصلت من سكّان شبه الجزيرة العربيّة، التي أنتجت عشراتِ الأشعار في ذاك القرن، **وقد حملت العديدُ من هذه الأشعار المراثيَ على شهداء نجران، وهي المراثي المألوفة جيّداً والمتطوّرة في مرحلة ما قبل الشّعر العربيّ الإسلاميّ**.[3]

لم تتيسّر تلك المصادر للإسلاميّين الذين ذكرت أسماءهم، لكنّها الآن متيسرةٌ، و ستتمّ مشاركتها بطريقةٍ أكثرَ تفصيلاً في الوقت المناسب، وسيتمّ التّطرّق إليها في هذا البحث المتعلّق بموضوع المواجهة الأوّليّة بين الإسلام والمسيحيّة الشّرقيّة، ولهذا السّبب سيكون السّعي و التّركيز متوجّهين إلى مكّة.

---

[1] عن نجران بعد عيد الشّهداء،انظر:**عرفان شهيد، كتاب شهداء نجران**(Subsidia Hagiographica٤٩)، ;Societe des Bollandists, Brussels, 1971 وبيزنطة في جنوب الجزيرة العربيّة، أوراق دومبارتون أوكس ٣٣، ص٢٣-٩٤، ١٩٧٩.

[2] لمناقشة هذا الموضوع، انظر: الكاتب الحالي في بافيك، ص٥٨-٤٢٢، مع الإشارات إلى مجلّداتٍ سابقةٍ في القرن الرّابع.
وقد كتب العديد حول ما إذا كان هناك أم لم يكن في حقبةٍ ما. قبل الإسلام. نسخةٌ عربيّةٌ عن التّبشير، القدّاس، أو الكتاب المقدّس. **ومازال التّساؤل حول وجود نسخةٍ عربيّةٍ من الإنجيل قيدَ الدّراسة**، وقد قمتُ بالبحث في هذا الموضوع لسنين، لكن ليس لديّ شكٌّ في أنّه كان هناك قدّاسٌ عربيٌّ، وتبشيرٌ عربيٌّ،ويمكن للقارئ مراجعة بافيك، ص٤٢٢-٣٠-٤٤٩-٥٠، ومؤخراً النّقوش المجيدة للمسيحيّة العربيّة من دير هند في الحيرة بلغتها العربيّة الأدبيّة؛ انظر: الكاتب الحالي "**أصالة الشّعر الجاهليّ: البعد اللّغويّ**" الأبحاث٤٤، ص٣-٣٩، ١٩٩٦.

[3] انظر: ديوان عديّين زيد، طبعة م. المعيبد، بغداد، ١٩٦٥.

لدى مكّة مكانةٌ متميّزةٌ بما يخصّ مساعينا التّالية، ومحاولتنا لمتابعة محمّدٍ في أسفاره كزعيم قافلةٍ قبل دعوته؛ فالكشف عن تأثير رحلاته عليه ضروريٌّ، لكنّه يميل إلى البقاء افتراضياً وغير حاسم.

بحيرا على سبيل المثال، الذي أُقيل، ورُفض من قبل نولديكه على أنّه ذو أهمّيّة، كان متهافَتاً عليه من قبل المسيحيّين و المسلمين. من المسحيّين للطّعن بالإسلام، ومن المسلمين لتقديمه في سياق موضوع دلائل النّبوة.[1] وكذلك قدّم العلماء محمّداً على أنّه متعدّد اللّغات و نسبوا إليه الفضل في معرفة بعضٍ من لغات الشّرق الأدنى، كالعبريّة و السّريانيّة،[2] ولا يوجد دليلٌ يدعم هذه الرّؤيا! لكن عليّ الجدل في موضوع معرفته للغةٍ ساميّةٍ واحدةٍ غيرِ لغته العربيّة الأمّ، وهي النّتيجة التي أصبحت ممكنةً بفضل عودتنا للبحث في مديته الأمّ. وإضافةً إلى التّركيز على مكّة، عليّ العودةُ إلى محور مكّة . نجران، وإيلاؤها اهتماماً خاصّاً بسببِ خروج الكرستولوجيا القرآنيّة منها، والأهم العقائد القرآنيّة الثلاث، المدعوّة: إعجازاتٍ.

---

[1] نجران نفسُها لديها مدرسةٌ للشّعرِ العربيّ، ديوان بني الحارث بن كعب، الجماعةِ العربيّة المهيمنةِ في المدينة، وقد كانت معروفةً لكلّ من العميديّ، وابن النّديم.انظر:**الأسعد "مصادر الشّعر الجاهليّ"** بيروت، ١٩٨٨، ص٥٤٣-٥٤٦
الكاتب السّريانيّ جون سالتس كتب نشيداً في شهداء نجران، ومن المستحيل تصديق أنّ الشّعراء العرب في نجران الذين كانوا مقرّبين من هؤلاء الشّهداء لم يكتبوا لهم بدورهم،ولا بدّ من أن تكون مراثيهم جزءاً من الشّعر الجاهليّ الذي لم يعد موجوداً

[2] في بحيرا، انظر: مقال س. غيرو، أسطورة الرّاهب بحيرا: عبادة الصّليب و تحطيم المعتقدات التّقليديّة. في بي. كانيفيت، و جي.بي. راي كوكوايس، La Syrie de Byzance a l'Islam، دمشق ١٩٩٢،ص٤٥-٥٧، و إس غريفيث، محمّدٌ والرّاهب بحيرا، تأمّلاتٌ على نصٍّ سريانيٍّ وعربيٍّ من العصر العبّاسيّالمبّكر، المسيحيّة الأصليّة ١٩٩٥،٧٩، ص١٤٦-١٧٤؛ وفي راهب بصرى انظر: مقال الكاتب الحالي حول**"بيزنطة والعرب في القرن السّادس"** دومبارتون أوكس، ٢٠٠٢، المجلّد الثّاني ، ص١٨٦.

مكّة:

كانت المسيحيّة في مكّة انعكاساً لكلٍّ من الوجود العربيّ والأثيوبيّ، وكانت متمثّلةً في وقت سّابق بجملة آثارٍ كمقبرة النّصارى، "مقبرة المسيحيّين"، وبصورٍ للمسيح ومريمَ في الكعبة، وفي مثل هذه المناطق من ضواحي مكّة. كمساجد مريم "مصلّى مريم" ومواقف النّصرانيّ "محطة المسيحيّ".[1]

شهد القرن السّادس تنصيراً مكثّفاً في غرب المملكة، ممّا أثّر على مكّة، وكان الحدثُ الأهمُّ فيها عشيّة ظهور الإسلام وخلال السّنين الأولى من بعث محمّدٍ، هو بلا شكٍّ ورقةَ بنَ نوفل[2] الذي كان على علاقةٍ وثيقةٍ بالإنجيل، وكان لكليهما الأثرُ الأكثرُ حسماً في بداية علاقة الإسلام مع المسيحيّة الشّرقيّة.

وقيود الزّمان والمكان، والمعالجة المفصّلة العتيدة لكلٍّ من ورقةَ بنِ نوفل[3] وإنجيله مذكورةٌ في المجلّد التّالي من سلسلتي **"بيزنطة والعرب"** ممّا يحُول دون التّطرّق إليه في هذه الورقة، لهذا السّبب سأنتقل الآن إلى الوجود الأثيوبيّ في مكّة.

قبل مدّةٍ طويلةٍ من ظهور الإسلام، أنشأت إثيوبيا حضوراً لها في غرب المملكة العربيّة عن طريق الحملات العسكريّة والتّجارة، ومن وجهة نظرٍ أحاديّةٍ، كان هناك منطقةٌ في جنوب الجزيرة العربيّة مأهولةٌ من قبل الإثيوبيّين،

---

(1) مشارٌ إليه في مقدّمة كتاب المؤلّف جيفري **"المفردات الغربية في القرآن"** بارودا، ١٩٣٨، ص١-٤١، وأكثر وضوحاً في اقتراح كريستوف لوكسينبورغ، Die Syro-Aramaeische Lesart des Koran برلين، ٢٠٠٠.

(2) في هذا انظر: الكاتب الحالي، بافيك، ص٣٩٠-٩٢

(3) لأحدث المستجدّات عن ورقة انظر: شيس روبنسون، إيل ٢.

حتى إنها تُدعى الحبشة،[1] لكنّ الوجود الأثيوبيّ وصل إلى شكله الأقوى في القرن السّادس، عندما قام النّجاشيّ الإثيوبيّ أكسوم الأصبحا (كالب) بغزو الجنوب العربيّ ليثأر لشهدائها المسيحيّين، حيث أطاح بإمارات المملكة واحتلّ البلاد في حوالي عام ٥٢٠.[2]

بقي الاحتلال الإثيوبيّ متفوّقاً في جنوب الجزيرة العربيّة تحت حكم أبرهة وابنيه لمدّة نصف قرن، [3]ومن الطّبيعيّ افتراض أنّ العديد من المصطلحات الإثيوبيّة مرّت في اللّغة السّبئيّة والعربيّة، وفي الغالب المصطلحات العسكريّة، ومن الممكن أيضاً الدّينيّة المسيحيّة.

ويرتبط اسم أبرهة بكاتدرائيّة صنعاء، وبكنيسةٍ في مأرب، وكان لا بدّ للاحتياجات الدّينيّة للجيش الإثيوبيّ الذي أتى إلى جنوب المملكة كحملةٍ صليبيّةٍ من أن تُستقبل من قِبَل بعض رجال الدّين الإثيوبيّين وإنجيليّي وليتورجيّي إثيوبيّة.

وبعد سقوط منزلة أبرهة الإثيوبيّ حوالي عام ٥٧٠، واحتلال جنوب المملكة العربيّة من قِبَل الفرس، تناثرت الجماعات الإثيوبيّة في غرب المملكة، وكان من الممكن العثور في مكّة على مستعمرَة إثيوبيّة قويّة خلال أربعين سنةً تقريباً بعد الاحتلال الفارسيّ، هذا ما تدلّنا عليه المعلومات الموجودة في مصادرنا، وهذا ما كان عليه الحبشيّون بحسب المصادر العربيّة، وقد جادل كلّ من هـ. لامينس، ومؤخّراً ت. فهد بلباقةٍ موضوع الهويّة العرقيّة للحبشيّين على

---

[1] في الذين ناقشوا مع وضدّ الحبشة في الجنوب العربيّ انظر: اي. كاي ايرفين في، إيل٢.

[2] حول هذه الأحداث انظر: مقال إس. سميث المفيد، أحداث في المملكة العربيّة في القرن السّادس، نشرته مدرسة الدّراسات الشّرقيّة والأفريقيّة ١٩٥٤، ١٦، ص٤٢٥-٦٨.

[3] حول أبرهة، انظر: إف ل بيستون، في إيل٢.

أنّهم الإثيوبيّون[1] الذين أدّوا وظائف تجاريّةً هامّةً ومثريةً لمكّة، وقد حاربوا من أجل المكّيّين وحموهم من التّهديدات الخارجيّة، وأمّنوا الحماية لقوافلهم، وأدّوا واجباتٍ معيّنةً كخَدَمٍ لهم، ومن المهمّ في هذا الفصل التّأكيد على اندماجهم في المجتمع العربيّ والمكّيّ؛ "ابن حبيب" له فصلٌ عن المكّيّين الذين تزوّجوا من نساءٍ إثيوبيّاتٍ، وبعضهم كانوا أبناء لإثيوبيين.[2]

وما هو أكثر لفتاً للانتباه مشاركة الإثيوبيّين في أهمّ أشكال الثّقافة العربيّة، أي في شعر ما قبل عصر الإسلام وقد نتج عن الجالية الإثيوبيّة في المملكة العربيّة بعضٌ من الشّعراء، بمن في ذلك الشّهير "عنترة"[3] الذي عُدّت قصيدتُه من أهمّ وأشهر المعلّقات.

إنّ من الطّبيعي أن نفترض اكتساب المكّيّين لبعضٍ من المعرفة الإثيوبيّة، وأن نفترض أنّ بعضاً من الكلمات الإثيوبيّة دخلت إلى العربيّة المكّية مع العلاقات التّجارية الهامّة بين مكّة وإثيوبيا عبر البحر الأحمر،[4] وكذلك مع وجود مستعمرةٍ إثيوبيّةٍ قويّةٍ تؤدّي وظائف وخدماتٍ مختلفةً للمكّيّين، إضافة إلى تزاوجهم من بعضهم؛ ومن الطّبيعيّ أيضاً افتراض أنّ هذه المستعمرة كان

---

[1] انظر: هـ. لامينس، Les Ahabis" in L"Arabie occidentale avant l"Hegire، بيروت ١٩٢٨، ص٢٣٧-٩٣؛ ت. فهد، Le cas des Ah§bEs", L"Arabie Preislamique et son environnment historique et culture، ليدن، ١٩٨٩، ص٥٣٩-٤٨.

[2] يخصّص الكاتب ثلاث صفحاتٍ لهم، ابن حبيب، المحبّر، طبعة، I. لشتنستاتر، بيروت طبعة مكرورة، ص٣٠٦-٩.

[3] حول عنترة انظر: EI2.

[4] في التّجارة الدّوليّة، كانت الحبشة وجهة أحد أبناء قصيّ الأربعة، وهو عبد شمس، بحسب ابن حبيب في المحبّر، ص١٦٣، تعود العلاقات التّجاريّة بين مكّة وإثيوبيا إلى أواخر القرن الخامس وبداية السّادس.

لديها كتابٌ إثيوبيٌّ مقدّسٌ، ومكانٌ يستطيعون القيام فيه بشعائرهم الدّينيّة، وإن لم يكن لديهم كنيسةٌ فلا بدّمن أنّه كان لهم مصلّى، ولا بدّ من أنّه كان لديهم رجل دينٍ ليقيم أعراسهم، ويتولّى مهامّ جنائزهم.

كلّ هذه الخلفية متّصلةٌ بدراسة علاقة النّبيّ بإثيوبية وبالإثيوبيّين، وهي موجودةٌ في المصادر التي تتحدّث عن حياة النّبيّ، وهذه المعلومات القيّمة عن الوجود الإثيوبيّ في مكّة موجودةٌ كما هي بوضوحٍ من خلال التّالي:

١- **كانت مرضعة النّبيّ الخاصّة جدّاً "بركة"** المعروفة أكثر بكنيتها **"أمّ أيمن"** امرأةً إثيوبيّةً.[١]

٢-**قبل أن يُدعى محمّدٌ نبيّاً**، كان قائداً للقوافل لمدّة خمسة عشر عاماً، وكان هناك. على الأغلب. بعضٌ من الإثيوبيّين الذين يحرسون قوافله، والأهمّ من ذلك هو الإمكان الأكيد لوجوده كتاجرٍ في إثيوبيا، حيث معرفة اللّغة الإثيوبيّة ضروريّةٌ للغاية.

إنّ نظرةً مقرّبةً على المقاطع القرآنيّة التي تتحدّث عن البحر والسّفن، تكشف عن العديد من الخصائص البارزة التي يمكن أن تُظهر معرفةً شخصيّةً للبحر! وهو في هذه الحالة البحر الأحمر بكلّ تأكيد، وهذا يشير إلى أنّ كثيراً من المكّيّين. ومنهم محمّدٌ ذهبوا بالفعل إلى إثيوبيّا، **التي أقرضت بشكلٍ مناسبٍ كلمة "مرسى" للقرآن، وهذا يشير فوراً إلى الميناءين عيذاب وعدوليس.**[٢]

---

[١] لمعلوماتٍ مفصّلة عن أمّ أيمن انظر: **البخاريّ، "الطّراز المنقوش في أخبار الحبوش"** الغزالي، الكويت، ١٩٩٥، ص٧١-٧٩-٨١.

[٢] للنّظرة القرآنيّة عن البحر انظر: جاي. لابوم، تفسير آيات القرآن الكريم، عن محمّد عبد الباقي، القاهرة، ١٩٥٥، ص٥٠١-٤. في مرسى انظر: جيفري، المفردات الغريبة، ص٢٦١.

٣- **تعامل النّبيّ محمّدٍ مع الإثيوبيّين وإثيوبيا مُثبَتٌ من قِبَل مراسلات** بعض أتباعه لإثيوبيا، كما أنّ اختيار إثيوبيا لهجرة المسلمين، **يدلّ بكلّ تأكيدٍ** على أنّه **يعرف أنّ الأجواء هناك مهيّئةٌ لاستقبال أتباعه، ومعرفتُه تلك مستمَدّة** من زياراته الشّخصيّة لتلك البلد قبل مدّة نبوّته.

٤- **بلال بن رباح** [١] **أحد أقرب معاوني النّبيّ** الذين رافقوه في الحرب والسّلم كان إثيوبيّاً، والأهمّ من هذا أنّه كان أوّل مؤذّنٍ في الإسلام.

٥- **إضافةً إلى بلال، ظهر في المصادر اسمان إثيوبيّان آخران، هما "جبر، وياسر"** وهما من ذوي العلاقة ببحثنا عن محمّدٍ والقرآن؛ ووَفقاً للتّقاليد البدويّة المُستشهَد بها، فإنّ هذين الرّجلين اعتادا قراءة التّوراة والإنجيل في مكّة، وكان محمّدٌ يتوقّف و يستمع إليهما،[٢] ويبدو هذا مؤكّداً من خلال آيةٍ معروفةٍ في القرآن، **تنفي أنّ النّبيّ تلقّى علمه الدّينيّ من معلمٍ في مكّة، ولكنّها لا تُنكر وجود هذا المعلّم، بل هي تؤكّد وجوده وتعاونه مع محمّدٍ! وتُنكر فقط دوره كمرشدٍ له.**[٣]

---

[١] عنه انظر:، .W عرفات في، إل٢.

[٢] المراجع عن الاثنين تظهر في العديد من التّعقيبات في ابن هشام لجبرٍ وحده. أشار نولدكه إلى أنّ جبراً كان إثيوبيّاً، وهكذا يجب أن يكون ياسر. في ابن هشام انظر:، حياة محمّد، ل. إ. غيلام، أوكسفورد (طبعة مكرورة)، ١٩٩٠،ص ١٨٠ . حول نولدكه عن جبر، المرجع نفسه. للحصول على تعقيب انظر:، البيضاويّ في حاشية الشّهاب، بيروت، ١٩٧٤، المجلّد الخامس، ص ٣٧٠. وفيه الإشارة إلى كلّ من التّوراة والإنجيل مقروءةً بصوتٍ مسموع من قبل جبرٍ وياسر، وهي إشارةٌ واضحة إلى وجود الكتاب المقدّس الإثيوبيّ في مكّة. لمعالجةٍ مفصّلة في هذا الموضوع انظر: كلود غيلوت، "Les <Informateurs> de Chretiens Juifset Muhammad" دراسات القدس في اللّغة العربيّة والإسلام ١٩٩٨،٢١، ص٨٤-١٢٦.

[٣] انظر: القرآن ١٦-١٠٣.

وما يبدو من الآيات القرآنيّة ومن الأحاديث، أنّه كان هناك في مكّة كتابٌ مقدّسٌ إثيوبيٌّ وإثيوبيّون يقرؤونه.

وليس من المبالغة أن نستنتج من هذه الفقرات أنّ النّبيّ محمّداً كان يعلم اللّغة الإثيوبيّة أو بعضاً منها، وكان هذا يَظهر في توظيفه بعضاً من الكلمات الإثيوبيّة في يوميّاته من مثل (سنّاي. سنّاه) (جميل) للتّعبير عن رضاه.[1]

تتجلّى هذه العلاقة المقرّبة بين الرّسول و الإثيوبيّين في مكّة، في بعض آيات القرآن التي تتّسم بمودّتها للمسيحيّين، وهؤلاء هم . في الغالب . الإثيوبيّون الذين اعتنقوا الإسلام [2] وهذا معتمَدٌ من قبل الرّسالة الأولى من القرآن الموجّهة للفقراء والمحرومين، والتي تعبّر عن المشاعر الطّيّبة تجاههم.[3]

لقد أعلن الإسلام مبدأ المساواة، وكان من الطّبيعيّ أن يستجيب الإثيوبيّون لإله الإسلام الذي يقدّرهم ويجعلهم بمستوى رجال قريشٍ الأحرار بعد أن كانوا . قانونيّاً . عبيداً ومقموعين. زيادةً على ذلك، كان الإثيوبيّون أكثر تقبّلاً لدين التّوحيد، ونصوصه من الوثنيّين العرب المكيّين، بحيث إنّهم لم يكونوا وثنيّين بل مسيحيّين، **ولا بد من أنّهم نظروا إلى الإسلام على أنّه مجرّد نسخةٍ أخرى من عقيدتهم الخاصّة المسيحيّة المذكورة جيّداً في**

---

[1] انظر: البخاريّ، أخبار الحُبوش، ص٤٣. عن المصطلح "الجعز" انظر: و. ليسلاو، قاموس المقارنة في الجعز، ويسبادن، ١٩٩١، ص٥٣١ ب.

[2] انظر: القرآن ١٩٩:٣، و٥-٨٥-٨.

[3] انظر: الآيات العديدة في القرآن التي تشير إلى اليتيم، والفقير، والمحتاج، والمستضعفين، وهم ضعفاء النّاس، الذين كانوا أوّل من اعتنق الإسلام. انظر: .W وات، محمّد مكّة، أوكسفورد، ١٩٥٣، المقطع الرّابع، ص٨٧-٨. رفض وات لنظرة لامن للأحباش جعلته يغفل عن هذا الهدف الواضح للمسلمين الأوّل.

القرآن، وما هو أكثر من ذلك، هو أنّ إيمانهم بالإسلام ساعدهم على تحسين وضعهم الاجتماعيّ بفضل مساواته المثاليّة.

وتتجلّى مخاطبة القرآن الجديّة واستهدافه للمجتمع الإثيوبيّ في عدد المصطلحات الإثيوبيّة فيه،[1] والتي قد تبدو مألوفةً وجذّابةً حين يسمعها إثيوبيّو مكّة، والجدير باللّحظ ليس فقط المصطلحات الدّينيّة، بل أيضاً مركزيّتها في النّسخة القرآنيّة عن المسيحيّة وجاذبيّتها بالنّسبة للإثيوبيّين، أعني "يسوع، والرّسل الاثني عشر، والكتاب المقدّس الذين يظهرون بشكلهما الإثيوبيّ كعيسى،[2] والحواريّين، والإنجيل". ويُعدّ جود الكتاب المقدّس الإثيوبيّ في مكّة مسألةً ذات أهمّيّةٍ جديرةٍ بالاحترام، وقد ترجم الإثيوبيّون خلال المدّة الأكسوميّة كلًّا من العهد القديم والجديد؛ وإذا كان هذا متاحاً في مكّة (كما ناقشنا سابقاً في هذا المقال)، فهذا يعني أنّ الكثير من النّصوص المقدّسة كانت متاحةً للمكّيّين بمن فيهم محمّدٌ. ومن ثمّ كان من السّهل عليهم فهم ما أشار إليه القرآن عن أحداثٍ وشخصيّاتٍ إنجيليّةٍ، حتّى ولو بدت موجزةً فيه. كما أنّمن الجدير باللّحظ أيضاً أنّ الإثيوبيّين السّاميّين، لم يُترجموا العهد القديم عن السّريانيّة بل عن التّرجمة السّبعينيّة اليونانيّة، وهذا ما يفسّر ظهور بعض أنبيائها في القرآن "يونس . يونان"[3] الذي يبيّن الحرف

---

[1] بالنّسبة لهؤلاء انظر: جيفري، المفردات الأجنبيّة، هنا وهناك، مجموعين معاً في المؤشّر، ص٣٠٥-٧.

[2] حول "عيسى" الكلمة الإثيوبيّة للمسيح انظر: أدناه، ص٢٢.

[3] انظر: جيفري، المفردات الأجنبيّة، ص٢٩٥-٦. اثنتان من اللّغات السّاميّة بحيث تنتهي كلمة يونان (Jonah) بحرف .s الإثيوبيّة أقرب إلى مكّة من السّريانيّة.

كما إنّني أميل إلى الاعتقاد بأنّ "إدريس" المذكور في القرآن يأتي من الإثيوبيّة. نولدكه يحدّده أندرو، ويقترح وسطيّته السّريانيّة. لكنّ الإثيوبيّة أقرب إلى مكّة من السّريانيّة، وليس من الصّعب أن

اليونانيّ "ς" المرتبط باسمهم في النّسخة اليونانيّة، **وعلينا ألّا ننسى أنّ الاسم الآخَرَ للقرآن "المصحف" هو اسمٌ إثيوبيٌّ بحتٌ!.**

تلك هي الإشارات العديدة التي تدّل على الوجود الإثيوبيّ المسيحيّ في مكّة، وعلى اللّغة التي كانت مألوفةً لبعضٍ من المكّيّن ومن ضمنهم محمّدٌ.

نجران:

أنتقل الآن إلى مسألة كرستولوجيا القرآن، الذي يدعو مؤسّسها "عيسى" و المسيحيّن "النّصارى" ويقدّم المسيحيّن على أنّهم خليطٌ من المذاهب المتعدّدة غير الأرثوذكسيّة، كما ينفي اللّاهوت الخاصّ بعيسى، والصّلب، وقيامة مؤسّسها، وكذلك الخلاصَ عن طريقه، وبهذا لا يترك القرآن الكثير من أيّ شيءٍ يشكّل التّيار المسيحيّ! ولهذا كان السّعي للبحث عن تاريخ محمّدٍ وتاريخ القرآن، يعتمد أساساً على أصل المنبع الذي شكّل مكوّنات هذا الخليط.

اقترح الكتاب الذي صدر بالعربيّة منذ سنواتٍ عدّةٍ بعنوان "قسّ ونبيّ" أنّ كلّ هذا قد يكون صَدَرَ عن ورقةَ بنِ نوفل، كممثّل للهرطقة

نرى كيف أنّ الإثيوبيّة "أندرو" تصبح "إدريس" حين تُترجم للعربيّة، مع تفضيل عدم التحام الدّال والنّون كما في السّريانيّة، وإنّ الإبقاء على حرف النّون سيجعل الشّكل الإثيوبيّ للاسم يبدو كالجذر العربيّ السّابع المشتقّ من جذر كلمة "اندرسَ" أي "درسَ"، وهذا ما سيجعله اسماً لا يليق بشخصيّةٍ نورانيّةٍ مهمّة؛ وتمثّل التّرجمة الصّوتيّة للاسم الإثيوبيّ "اندريس" النّمط الصّرفيّ "افعيل" وبالطّريقة نفسها كانت كلمة "انجيل".

لنولدكه عن إدريس انظر: جيفري، المفردات الأجنبيّة، ص٥٢.

اشتقاق كازانوفا و توري لإدريس القرآنيّة من عزرا، التّرجمة السّبعينيّة لكلمة إزدراس، لا يمكن الدّفاع عنه بما أنّ عزرا ورد في القرآن على أنّه عزير كاسم مصغّر، المرجع نفسه.

الإبيونيّة؛[1] **وهذا الكتاب ذكيٌّ إلّا أنّه انفعاليٌّ للغاية! حيث كُتب في أعقاب الحرب الأهليّة في لبنان، وقد وصلت العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين فيه إلى أدنى مستوى،**[2] وليس هناك أيّ دليلٍ على أنّ هذه الطّائفة التي ازدهرت في شرق الأردنّ في القرون الأولى من العصر المسيحيّ قد نجت حتّى القرن السّابع ولا أيضاً في مكّة.

تعترف الكرستولوجيا القرآنيّة بأنّها سعت لمكانٍ آمنٍ في بلدانٍ أخرى، وذلك أنّ المصادر السّريانيّة التي لا تقبل الجدل تشير إلى وجود المركز العربيّ المسيحيّ العظيم بجنوب مكّة في نجران، جنوب الجزيرة العربيّة، المدينة التي كانت مسرح الشّهداء المعروف، وهذا ما أدّى إلى بروزها كمركزٍ كبيرٍ للحجّ في شبه الجزيرة العربيّة؛ والأهمّ بالنّسبة لهذه المسألة بروزها كموقعٍ لهذا العدد الكبير من الطّوائف المسيحيّة غير الأرثوذكسيّة، ممّا أعطى شبه الجزيرة لقب "أرض البدع الخصبة" (بالمناسبة، الإبيونيّون غير مذكورين في المصادر المتعلّقة بنجران).[3]

وقد فتحت هذا الفصل من المسيحيّة العربيّة في أوائل السّبعينيّات من القرن الماضي مع صدور كتابي "شهداء نجران" استناداً إلى مخطوطةٍ سريانيّةٍ ثمينةٍ اكتُشفت في دير سانت مارك في القدس، تليها بضع مقالاتٍ، كان أكثَرَها أهمّيّةً مقالٌ طويلٌ في أوراق دمبارتون أوكس عن نجران في القرن السّادس،[4]

---

[1] انظر: **أبو موسى الحريري "قسّ ونبيّ"**: بحثٌ في نشأة الإسلام، ديار عقل، لبنان، ١٩٨٥.

[2] كما ذكرت مسبقاً في هذا الموضوع، يجب عليّ التّعامل مع "ورقة" الشّخصيّة الأساسيّة من هذا الكتاب، في المجلّد القادم من سلسلتي.

[3] انظر: على سبيل المثال: تاريخ النّسطوريّة، أ، شير، الباترولوجيا الشّرقيّة ٧، ص ١٤٣-٤.

[4] لأجل كل من هذه العناصر البيليوغرافيّة، انظر: م. ٦ أعلاه.

لكنّه أفضى بأهمّيّة نجران إلى أهمّيّتين اثنين: التّاريخ القرآنيّ، وتاريخ محمّدٍ، ويتضمّن هذا الفصل مناسبةً كهذه بين مكانٍ وآخرَ.

ويظهر فيما يلي، أنّ مختلف الطّوائف المسيحيّة التي ازدهرت في نجران. وهي منطقة قريبةٌ من مكّة، ناطقةٌ باللّغة العربيّة. وجنوب المملكة، تسلّط الضّوء على كرستولوجيا القرآن:

١- **في القرن الرّابع، أرسل الإمبراطور كوسطانطينوس**. الذي كان آريّاً مثل والده قسطنطين الذي قارب الموت، ومثل خلفائه وصولاً إلى ثيودوسيوس الكبير. مبعوثه ثيوفيلوس ايندوس لتحويل جنوب الجزيرة العربيّة إلى المسيحيّة، ونجح هذا الأخير في تأسيس ثلاث كنائس.[1]

ويؤكّد الأريوسيّون. كما هو معروفٌ على بشريّة المسيح وينكرون ألوهيّته وذلك على الرّغم من إدانة مجمّع نيقيّا لهم، إلّا أنّ الأريوسيّة بقيت لمدّةٍ طويلةٍ غالباً في الغرب الرّومانيّ، ومن الممكن أن تكون بقيت أيضاً في الشّرق في جنوب الجزيرة العربيّة حتّى القرن السّادس أو السّابع، كما صمدت حتّى ذلك الوقت بين بعضٍ من القبائل الألمانيّة في أوروبا الغربيّة.

٢- **الأكثر أهمّيّةً هو عقيدة الطّبيعة الواحدة** التي سيطرت على كامل منطقة البحر الأحمر، بما في ذلك جنوب شبه الجزيرة العربيّة ونجران بالتّحديد، وانتشرت الصّيغة المعتدلة للطّبيعة الواحدة الخاصّة بساويرس الأنطاكيّ، لكن لا يمكن أن تكون أصلَ رفض القرآن لألوهيّة المسيح، حيث إنّها قبلت لقب والدة الإله لمريم العذراء ممّا يؤكد ألوهيّته.

---

[1] في هذا انظر: عرفان شهيد،ط "**بيزنطة والعرب في القرن الرّابع**" دومبراتون أوكس، العاصمة واشنطن، ١٩٨٤، ص٨٦-١٠٦

ما يهمّ من طرح موضوع الطّبيعة الواحدة في هذا النّقاش هو جلب الانتباه إلى مجموعةٍ داخلَ هذا التّيار تُدعى الجوليانيّة، أتباع جوليان من هاليكارناسوس، المدعو أبثارتودزسيتا، وينتمي أيضاً إلى فرقة الدّوسيتيّة، التي تؤمن في إحدى أشكالها بأنّ المسيح استُبدل قبل صلبه بيهوذا الإسخريوطيّ أو سمعان القيروانيّ ممّا جعله ينجو من الموت بأعجوبة.[1] والدّوسيتيّة مشتقّةٌ من الفعل اليونانيّ دوكين dokein.

يقول المقطع القرآنيّ الذي ينكر صلب المسيح، و بإحلال شخصٍ آخر مشابهٍ له **{وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ}** "سورة النّساء الآية ١٥٧" وهذا المقطع منسوخٌ عن تعبيرٍ من الدّوسيتيّة اليونانيّة يدلّ على الاستبدال؛ وجذر الكلمة العربيّة"شبّه" مطابقٌ للكلمة اليونانيّة "دوكين" وهذا يدلّ بوضوحٍ على ترجمة الرّؤية الدّوسيتيّة إلى العربيّة المعروفة في نجران في القرن السّادس، حيث عاش اليوليوسيّون[2] مع جماعاتٍ أخرى بعد أن طُردوا من بيزنطة الأرثوذكسيّة ونشروا تعاليمهم هناك.

٣- كانت النّسطوريّة، والكنيسة في نجران تعود بأصلها الى الحيرة أسفلَ الفرات، حيث اعتنق أحد تجّارها المدعو "حيّان" المسيحيّة هناك، وجاء بها إلى

---

[1] لجوليان من هاليكارناسوس وأتباعه انظر: "**في التّاريخ النّسطوريّ**" ص١٤٤؛ ولسيرجيون وموسى الأساقفة اليوليوسيّون من نجران انظر: مايكل سيروس، Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d"Antioche (1166-1199)، ed وترانس بي شابوت، المجلّد ٢، ص٢٦٣، باريس ١٩٠١.

[2] إضافةً إلى اليوليوسيّين، كان للغنوصيّين نظرةٌ مشابهةٌ بما يخصّ الصّلب، لكنّ وجودهم في نجران ليس أكيداً جدّاً، ومع ذلك فأنا ممتنٌّ للدّكتور إيمانويل غريبوس للفته انتباهي بشكلٍ مفصّلٍ للغنوصيّين، وبخاصّة "الرّؤيا الأولى ليعقوب" (نجع حمادي، الدّستور ٥,٣) و"رؤيا بطرس"(نجع حمادي، الدّستور٧,٣).

نجران،[1] ولم تكن الحيرة نسطوريّةً بعد، لكنّها أصبحت في وقتٍ لاحقٍ مركزَ النّسطوريّة العربيّة في بلاد النّهرين، واحتفظت بعلاقاتٍ وثيقةٍ مع نجران وجنوب الجزيرة العربيّة؛و عندما نشأت النّسطوريّة بقوّةٍ في "نصيبين" وأصبحت من أهمّ المبشّرين بالمسيحيّة في آسيا، كانت نجران أحدَ أهدافها، وكذلك كان الجنوب العربيّ، وبالفعل تمّ وجودهم وتيسّر في تلك المنطقة من دون أدنى شكٍّ،[2] ومن الممكن أن يُنسب لهم التّعبير القرآنيّ الأكثرُ إثارةً في وصف يسوع، باسم "عيسى ابن مريم"وهو وصفٌ يدلّ على أكثرَ ممّا يعبّر عنه! ذلك أنّ عيسى لم يكن إلى حدٍّ بعيدٍ ابنَ مريم، بل لم يكن ابن الله، وذلك على الرّغم من أنّه لم يثبت حتّى عصرنا هذا بماذا اعتقد النّساطرة في القرنين السّادس والسّابع،[3] إلّا أنّ هناك بعضاً من الإجماع على أنّهم على خلاف أتباع الطّبيعة الواحدة، ولقد شدّدوا على بشريّة المسيح أكثرَ من ألوهيّته، **وما يهمّ في هذا النّقاش،هو ما يردّده بعضهم عمّا قد تكون ماهيّة معتقدهم في تلك المدّة حين كانوا في نجرانَ، وجنوبِ الجزيرة العربيّة، وقد تمّ توثيق هذا في الوثيقة الثّمينة التي نُشرت في العشرينيّات من القرن الماضي، في كتاب**"الحميريّين" الذي يتكلّم عن يوسف ملك حمارت الذي اضطهد مسيحيّي نجران وسخِر من مفهوم الطّبيعة الواحدة ومن حماقتهم في تأكيد ألوهيّة المسيح بينما تخلّى العالم

---

[1] انظر: كتاب إيباريت، أكسل مويرغ، لوند، ١٩٢٤، ص١٢٢.

[2] انظر: جانفرانكو فاكادوري، "يامنتيستوريانو" S.F.Bondi,S.Pernigotti,F. Serra ،and A. Vivian, eds, Studi in onore di Edda Bresciani Pisa, ١٩٨٥، ص ١٩٥-٢١١.

[3] انظر: ميلتون اناستوس، النّسطوريّة كانت أرثوذكسيّةً، أوراق دومبارتون أوكس ١٩٦٢، ١٦، ص١١٧-٤٠.

عن هذه الحماقة و أصبحوا يدعونه "ابن مريم"[1] على الرّغم من أنّ هذا لم يكن صحيحاً بالنّسبة لخلقيدونيّي بيزنطة، وإنّما كان صحيحاً بالنّسبة للنّساطرة، الذين أقرضوه هذا المفهوم، وعلى ما يبدو لم ينظروا ليوسفَ المستبدِّ على أنّه غير لطيفٍ.

لم تختف النّسطوريّة من جنوب المملكة بانتصار الطّبيعة الواحدة بعد سقوط يوسف، بل عادت للانتقام بعد الفتح الفارسيّ للجنوب العربيّ حوالي عام ٥٧٠م وذلك كما فعلت اليهوديّة، وظهر وجودهم من بين الأشياء الأخرى في مقاطعَ عربيّةٍ من رباعيّة الشّاعر الأعشى في تلك الأيّام، وهدّد وجودهم نجران ذاتها.[2]

كان عام ٥٧٠م هو العام التّقليديّ لولادة محمّدٍ، وهكذا كانت النّسطوريّة ومصطلح "ابن مريم" حيّين بشكلٍ كبيرٍ خلال مدّة حياة النّبيّ؛ حتّى إنّ هناك إشارةً إلى وجود النّساطرة بالقرب من مكّة في السّوق المركزيّة العربيّة المدعوّة سوقَ عكاظ،[3] **وهي السّوق التي كانت تضجّ بعددٍ من الدّعاة، من بينهم قسّ بن ساعدة، الذي سمعه محمّدٌ قبل بدء دعوته وأشاد به،**

---

[1] انظر: كتاب: ايباريت ص٦.

[2] انظر: الشّاهد، هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة: البعد البيزنطيّ.
New York, 1995, vol. II, ‹nikon, Festschrift, Speros Vryonis¿TU Hell pp. 206-7.

[3] موثّقةٌ في وقائع النّسطوريّة المشار إليها من قبل لويس شيخو، في كتبه
‹Le christianisme et la litterature chretienne en Arabie avant l'Islam
بيروت، ١٩٢٣، ص١٢١.
لم أتمكّن من الوصول إلى هذه المصادر حتّى الآن.

لذلك تعيّن نسب جملة "عيسى ابن مريم" للنّسطوريّة التي كانت تعمّ أجواء نجران وجنوب الجزيرة العربيّة.

كانت نجران مركزاً حضاريّاً عربيّاً مزدهراً، وبالأدقّ مركزاً عظيماً للمسيحيّة العربيّة في شبه الجزيرة، وهي مدينة قوافل على طريق التّوابل،و قد تمّت زيارتها من قِبل المكيّين ومحمّدٍ بكلّ تأكيد، حتّى إنّ هذا موثّقٌ في القرآن في سورة قريش (١٠٦) التي أولت انتباهاً خاصّاً لـ "رحلات الشّتاء" إلى الجنوب العربيّ، و "رحلات الصّيف" إلى بلاد الشّام.

ومن الموثّق وجود المبشّرين النّجرانيّين في سوق عكاظٍ قرب مكّة، حيث ينبغي الآن عدّ نجران المنبعَ الرّئيس الثّاني لكرستولوجيا القرآن.

وينبغي أن نتذكّر أنّ محور (مكّة. نجران) من الممكن أن يكون المقصود في (سورة البروج ٨٥).[1]

ويبقى في الحسبان موضوع تعبير "عيسى"و "النّصارى" اللّذين استخدمهما القرآن عوضاً عن "يسوع" و "المسيحيّين"، وتمّ نقاش هذا الموضوع من قبل علماء القرآن:

١- حيّرت كلمة "عيسى" العلماء، وتمّت إثارة ورفْضُ العديد من التّفاسير، ومن بينها "عيسّو"، وليس لديّ أدنى شكٍّ في أنّ التّعبير أُخذ عن الإثيوبيّين من خلال الأثر والحضور الإثيوبيّ في مكّة، (الموضوع الذي ناقشته أعلاه) وهذا انعكاسٌ لقوّة هذا الوجود ووقعه على المكّيين ومحمّدٍ.

[1] ربّما السّورة ١٠٨٥، حيث الآيات الإحدى عشرة الأولى من السّورة حول دانيال والشّبّان الثّلاثة، وليس عن نجران كما يُعتقد في كثيرٍ من الأحايين.

لم تكن النّسخة الإثيوبيّة عن الاسم "يسوع" ترجمةً للّفظة السّاميّة "يشوع" أو "يشوعا" لكنّها التّرجمة النّاتجة عن اليونانيّة "إيسوس" وهذا ما تبدو عليه في العهد الجديد الإثيوبيّ.

يمكن شرح اللّفظة العربيّة "عيسى" بسهولةٍ على أنّها قبولٌ وتوافقٌ مع اللّفظة الأخيرة اليونانيّة، مع نقص الحرف الأخير من اليونانيّة "ς" الذي يبدو غريباً بعض الشّيء عن العربيّة، وهذا يتوافق مع قبول القرآن للإصدارات الإثيوبيّة عن الشّخصيّات التّوراتيّة المشار إليها في هذا المقال سابقاً مثل "يونس" عوضاً عن "يونان".

إذاً كلمة "عيسى" التي تبدو كأنّها إظهارٌ دقيقٌ لكلمة "يسوع" من الواضح تماماً أنّها من المصدر اليونانيّ، بحيث حرف "η" في اليونانيّة يُلفظ على أنّه ألفٌ مكسورةٌ، إضافةً إلى أنّ علم الصّوتيّات العربيّ و عبقريّته يُؤخذان بعين النّظر في تفسير سبب رفض كلمة يسوع في القرآن، فالنّمط الصّوتي لهذه الكلمة هو التّصريف الفعليّ الثّالث للفعل المفرد "سعى" لذلك فإنّ كلمة يسوع لا تبدو على أنّها صفة أو اسم شخصٍ ما، بل كفعلٍ، ولا يبدو فعلاً أنيقاً لغويّاً.[1]

وفي إحدى الدّلالات قد تعني إظهار الصّورة الذّاتيّة ليسوع كما "الرّاعي الصّالح" و يجب أن تُؤخذ بالاهتمام إحدى العقائد الثّلاثة في القرآن، وهو اللّسان العربيّ المبين، وذلك عندما نناقش الأسماء في القرآن.

---

(١) حتّى إنّ هناك معنىً أقلّ أناقةً من قبل "جيمس بيلامي" الذي يقترح مع ذلك تفسيراً مختلفاً لـ عيسى.انظر: ما كتب بعنوان "ملحوظةٌ أعمق عن عيسى" مجلّة الجمعيّة الأميركيّة الشّرقيّة ١٢٢،٢٠٠٢ ص ٥٨٧-٨.

٢- ناقشنا كلمة "نصارى" على أنّها شكلٌ لاسم طوائفَ معيّنةٍ تبدو أسماؤهم كما تُلفظ: (نازيريتس) مثلاً، و (نازيرينس)، أو (نوسراي). وهو رأيٌ لا يمكن قبوله.[1]

يصرّ القرآن على أنّه الوحي المرتبط بعلاقةٍ مباشرةٍ مع السّابقتين من الأديان الإبراهيميّة السّاميّة، وقد تمّ كشف النّقاب عنه في عالَمٍ يرأسه خلقيدونيّ والإمبراطوريّة البيزنطيّة في البحر الأبيض المتوسط، و سيڤيرانيّو الطّبيعة الواحدة في غرب شبه الجزيرة العربيّة والبحر الأحمر، ومن ثمّ، لم تكن طائفةُ النّصارى القرآنيّة غامضةً بالنّسبة لمسيحيّي ذلك الوقت.

ولم يكن "النّصارى" مسيحيّو القرآن طائفةً، لكنّهم السّكّان المسيحيّون في القرن السّابع، ومنهم الجالية الإثيوبيّة في مكّة، وبالنّسبة لاختيار القرآن تعبيرَ"نصارى" عوضاً عن المسيحيين اقتُرِحت الأسباب المحتمَلة التّالية:

١- كان يسوع نفسه يُدعى في العهد الجديد بـ "يسوع النّاصريّ" نسبة إلى مسقط رأسه في إنجيلي متّى، يوحنّا، وسفر الأعمال،[2] وهكذا فقد كان من الطّبيعيّ وصف أتباعه بكلمة نصارى اشتقاقاً من بلدته النّاصرة، واستُعملت كلمة "النّاصريّين" كجمعٍ للمسيحيّين في سفر الأعمال ٢٤:٥ في التّهمة المعادية لترتلس الخطيب، لكنّ المسيحيّين استمرّوا في استخدامها لقرونٍ، وهكذا نفترض أنّها استمرّت في وعي شعوب المشرق وصولاً إلى عرب مكّة.

---

[1] بطلها الأكثر حماساً هو مؤلّف "قسّ ونبيّ" سويرا، م، ٣٢.
[2] متّى ١١-٢١؛ يوحنّا ١-٤٥؛ سفر الأعمال ١٠-٣٨.

٢-الاعتراض نفسه المذكور سابقاً حيال كلمة يسوع، يصلح لما يخصّ كلمة "مسيحيّون" وهو قانون المنشأ اللّفظيّ الذي ينطبق جزئيّاً على كلمة نصارى، ولا يتوافق مع كلمة "مسيحيّون"وبخاصّةٍ في حالة الجمع، مع تسلسل الياء المشدّدة والواو.

٣- أمّا الأهمّ فهو صعوبة اشتقاق الأفعال من الأسماء، حيث أنّ الفعل تنصّر هو صيغةٌ واضحةٌ لأن يصبح مسيحيّاً، وهي أيضاً كلمة جذّابة! بحيث إذا قلنا: تمسّح، فإنّ من الممكن أن تكون صفةً غير واضحةٍ، ولا أنيقةٍ بحسب ما تعني بالعربيّة؛ لهذا فازت كلمة "نصارى" وتمّ ورودها في القرآن أربع عشرة مرّةً بالجمع، ومرّةً واحدةً كمفردٍ"نصرانيٌّ".

٤- من الممكن أيضاً القول: إنّ القرآن أراد تجنّب ربط اسم الديانة بمؤسّسها نظراً للكرستولوجيا القرآنيّة، ف كلمة . المسيحيّون . قد تدلّ على الإيمان بأنّ المسيح هو الله، بينما القرآن يعلّم، بل ويصرّ على إنكار ألوهيّة المسيح، ولهذا اختار كلمةَ نصارى، فكان الموضوع يشبه دعوة المسلمين بـ. المحمّديّين. وهي تسميةٌ يرفضها المسلمون بحقٍّ.

لقد حاولت في سياق هذه الورقة أن ألفت الانتباه إلى أهميّةِ الخلفيّة العربيّة للقرآن والإسلام، ولا أعني أهمّيّة الوثنيّين قبل الإسلام بل العربَ الذين اعتنقوا المسيحيّة، ومسيحيّة العرب في حقبتها الذّهبيّة المتمثّلة بالقرون الثّلاثة من قسطنطين إلى هرقل، وهي المدّة التي ساهم فيها المسيحيّون العرب

بالقدّيسين، والشّهداء، وعلماء الدّين، والتي تمّت خلالها ترجمة بعض أجزاءِ الإنجيل إلى اللّغة العربيّة.[1]

القرآن هو كتاب المسلمين المقدّس، وأيضاً هو وثيقة نثرٍ أدبيّةٌ وعربيّةٌ كبرى من القرن السّابع م، وهو لكلّ المسلمين في جميع القرون، و يصرّ القرآن على كونه معجزاً، وهذا المعتقد يصبح أكثر منطقيّةً عندما يتعلّق بالمعتقَد الآخر "اللّسان العربيّ المبين" **وإنّ مناقشة هذا الكتاب المقدّس الذي هو مثل تحفةٍ من اللّغة العربيّة، من دون التّطرّق إلى خلفيّة العرب واللّغة العربيّة، هو كترك الأمور غامضةً وغيرَ مفهومةٍ ومنعزلةً عن مراسيها الطّبيعيّة**، وهو الشّيء الذي من الممكن له وحده أن يجعل منه واضحاً تماماً، وهذا لا يتمّ بإقصاء العرب والعوامل العربيّة؛ ولقد أوليتُ العوامل بالفعل اهتماماً خاصّاً، وركّزت على أنّ كلّ هذه العوامل غير العربيّة، بما فيها إثيوبيا والإثيوبيّون يجب أخذها بعين الاهتمام، لحلّ العديد من التّقاطعات في الدّراسات القرآنيّة.

عكاظ:

تسجّل المصادر العربيّة زيارات محمّدٍ لسوق عكاظٍ[2] داعياً العرب في ذلك السّوق، إلى التّوحيد، ولقائه بأسقف نجران المسيحيّ "قسّ بن ساعدة الإياديّ"[3] وسماع خطبته "موعظة الجبل" على جملٍ، وعندما تلّقى الوحي لاحقاً، تذكّره بتقديرٍ عندما استقبل وفداً من جماعته "إياد" كما حدث في حالة

---

[1] هذا هو التّاريخ الذي لا يزال بحاجةٍ إلى كتابته بالكامل. مجلّدات عرفان شهيد الخمسة، بيزنطة والعرب، قد ساهمت بكتابة مثل هذا التّاريخ.

[2] لآخر ما يخصّ سوق عكاظ، انظر: مقدّمة الكاتب في EI2, s.v.

[3] عن القسّ، انظر:.EI2، وسيزكين، مجلّد غ .ا.س الثاني، ص ٢-١٨٠.

شخصيّاتٍ أخرى مثل "ورقة بن نوفل" و"بحيرا"؛ وقد تراكمت العديد من الموادّ الأسطوريّة حول شخصيّة قسّ! وهذا ما وضعه تحت السّحاب، وحجب نواة الحقيقة، ذلك أنّ الرّواية تحتوي من دون شكٍّ عند وقوعها على شجيراتٍ خصبةٍ، وهذا سبّب الشّكّ عند بعضٍ من الباحثين حتّى في علاقته بنجران، والذين شكّوا، إنّما فعلوا هذا من دون أيّ وعيٍ بالتّقدّم المحرَز في معرفتنا لعاصمة الشّهداء العربيّة في العقود الثّلاثة الماضية، وذلك منذ نُشر المجلّد المعنون بـ "شهداء نجران" على الرّغم من أنّ أسقفيّته من الممكن ألّا تنتمي لنجران، لكن ليس هناك سببٌ مقنعٌ لرفض اندماجه مع النّجرانيّين، ويمكننا الاستشهاد في الدّفاع عن هذه النّقطة بما يلي:

١- كانت نجران مقرّاً لأسقفيّة المصدر السّريانيّ غير القابل للجدل، وكتاب "شهداء نجران" منحنا اسم أسقفها الأوّل "بولس"[1] الذي كرّسه فيلوكسينوس مابوغ هيروبوليس، حوالي عام ٥٠٠م؛ وهذا المصدر السّريانيّ كُتب بعد حوالي عشرين عاماً من التّكريس، وآخر أسقفٍ في نجران[2] شوهد أيضاً عام ٦٣٠م. فقد أتى إلى النّبيّ محمّدٍ في المدينة المنوّرة مع وفدٍ من نجران، ونعلم أيضاً من اليونانيّة والمصادر العربيّة بالنّهاية بعض أسماء أساقفتها، لذلك نستطيع التّأكيد على أنّ أسقفيّة نجران كانت على قيد الحياة عندما حدث اللّقاء بين محمّدٍ و أسقفها في عكاظ.

٢- كان انتماء "قسّ". بحسب علماء الأنساب لـ "إياد" وهي مجموعةٌ عربيّةٌ كبيرةٌ، أو حتّى حلفٌ لعب دوراً هامّاً في تاريخ الجزيرة العربيّة قبل

---

[1] انظر: شهداء نجران، ص٤٦.

[2] كان يُدعى أبا الحارث، انظر: ابن سعد، كتاب الطّبقات الكبرى، المجلّد الأوّل، ص٣٥٧، بيروت ١٩٦٠

الإسلام، والأكثر أهمّيّة في ذلك بالنّسبة للمسيحيّة، هو أنهّم بنوا ووهبوا في الحيرة وحدها أربعة أديرة،[1] فليس مفاجئاً أن يصبح أحد أتباعها أيّ "قسّ" أسقفاً لنجران.

بعد الاستشهادات سيئة السّمعة، أو حتّى قبلها، كانت كنيسة نجران، ورجال دينها من أكثر المجموعات العرقيّة تنوّعاً، كما هو واضحٌ في وثيقة الشّهداء السّريانيّة، ومن كتاب "إيماريت".[2]

٣- أمّا بالنّسبة لظهوره في سوق عكاظٍ، فقد كان هذا من الطّبيعيّ، ذلك أنّ هذا المكان لم يكن مجرّد سوقٍ يقصدها العرب للبيع والشّراء، بل كان مكاناً كبيراً يقصده شعب شبه الجزيرة لمشاهدة أجمل العروض الفنّيّة والمسابقات الشّعريّة التي تجري بحضور حَكَمٍ ليعلن عن أفضل قصيدةٍ للموسم،[3] **كما كان أيضاً مكاناً للوعّاظ المسيحيّين، الذين حاولوا استمالة العرب وبخاصّةٍ الوثنيّين منهم، وكان النّبيّ محمّدٌ يتردّد إلى هذه السّوق، وكذلك النّسطوريّون أيضاً**، وقد كان لهم حضورٌ هناك، فلا عجب إذاً من أن تُرسل نجران. المركزُ العظيمُ للمسيحيّين العرب. أسقفها للتّبشير بالكلمة هناك.[4]

كانت نجران . وفي مدارها الطّائف . المكان الذي ازدهر فيه الشّاعر المسيحيّ "أميّة بن أبي الصّلت"[5] الذي نُسبت إليه قرابين شعريّةٌ تعبق بالفِكَر الدّينيّة، وهي من دون شكٍّ مستوحاةٌ من نجران القريبة نسبيّاً إلى الطّائف؛ إذاً

---

[1] انظر: عارف عبد الغنيّ، كتاب طريق الحيرة، ص٤٩،٥٨،٥٩، دمشق،١٩٩٣

[2] انظر: شهداء نجران، ص٦٤، وكتاب ايماريت ص .cix-cx

[3] هذا وقد زيّنت هذه الحسابات الشّعريّة ولكن لا يجب عدّها ضدّ تاريخها.

[4] عن النّساطرة في عكاظ انظر: أعلاه، م. ٤٤.

[5] عن أميّة انظر: EI2.

وجود أسقف نجران كان حينها أمراً طبيعياً، خصوصاً أنّ عكاظ كانت مكاناً يقصده الحجّاج العرب لأداء الفرائض في الجاهليّة، ولم يكن هناك مكانٌ أفضلُ من عكاظٍ لجذبهم إلى المسيحيّة؛ ووجود أسقفٍ مسيحيٍّ في عكاظ يرتبط بسهولةٍ بالوجود المسيحيّ في مكّة، متمثلاً بوجود "مواقف النّصرانيّ" الغامض، ومواقف النّصرانيّ هذه كانت واحدةً من محطّات الحجّاج في الجاهليّة،[1] ويُفترض أنّ المبشّرين المسيحيّين أرادوا من الحجّاج العرب المسيحيّين الذين شاركوا في طقوس الحجّ، أن يتوقّفوا في المحطّة المسيحيّة على وجه الخصوص، وليس من المستبعد أبداً أنّ هذا كان جزءاً من مهمّة نجران وأسقفيّتها، أعني تحويل العرب من زيارة الكعبة الوثنيّة المليئة بالأصنام في مكّة، و استدراجهم لزيارة الكعبة المسيحيّة في نجران.[2] وهناك العديد من الإشارات على وجود "قسّ" في أسقفيّة نجران، وليس هناك سببٌ مقنعٌ لرفض تلك الدّلائل.

ولقد جادل بعض علماء القرآن في موضوع النّمط القرآنيّ منذ أيام نولدكه،[3] الذي درس التّسلسل الزّمنيّ للسّور القرآنيّة وخطوطه النمطيّة مطوّلاً، وهذه إحدى مساهماته الكبيرة في فهمنا لكتاب الإسلام المقدّس، وكُتُبٍ أخرى منذ ذلك الحين عن نمط الكهّان، والعرّافين العرب كمثال.

---

[1] عن هذه المواقف انظر: أبو عبيدة عبد الله البكريّ، معجم "ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع" طبعة محمّد سقا، القاهرة، ١٩٤٥-٥١، المجلّد الرّابع، ص١١٩٠-٢، عن وادي محسّر، الذي فيه مقرّ المواقف.

[2] قد يكون هذا البديل للمحاولة العسكريّة المشار إليها في القرآن (١٠٥)، والتي يمكن أن تدلّ على أنّ الحبشيّين أرادوا تحويل العرب من الحجّ المكّيّ إلى الكعبة المسيحيّة في نجران، المصادر تربط الحملة العسكريّة بمنافسةٍ بين كعبة مكّة، وكعبة نجران.

[3] انظر: آندرو ريبين، محتوى وأسلوب القرآن، ألديرشوت ٢٠٠١.

وخاصّةً حول الفقرات التّشريعيّة،وقد يكون هناك بعضٌ من الحقيقة في هذا، لكنّ كلّ هذه المعالم من القافية، والسّجع، والتّناغم، أصبحت جزءاً لا يتجزّأ من تكوين النّثر العربيّ في عصور ما قبل الإسلام، حيث وُضع النّثر جنباً إلى جنبٍ مع الشّعر العربيّ، على الرّغم من بقاء الشّعر الشّريكَ المهيمنَ في هذا الخليط بِعَدِّه أسمى الانجازات الفنيّة الأدبيّة، وذلك هو المكان الذي قصده "قسّ" ومواعظه العربيّة كأكثرِ مصدرٍ طبيعيٍّ للتّأثير في أسلوب القرآن، وهناك ما يدعم هذه النّتيجة، وذلك عكس النّتائج الأخرى في دراسات محمّدٍ والقرآن، وهي ليست استنتاجاً من تبيانٍ غير مؤكّدٍ، بل من بياناتٍ تؤكّد وجودَ النّبيّ في عكاظٍ وسماعَه لخطابات "قسّ". لذا وجب لفت الانتباه لهذا.

كان النّثر المقفّى الحجر الذي طوّر الشّعر العربيّ الحرّ حين أضاف الوزن إلى القافية، لذا كان أساسَ فنّ النّثر العربيّ في العصر الجاهليّ،[1] وكان الوسيلة النّمطيّة لأيّ شكلٍ من أشكال التّعبير في المُصلّى في المناسبات المهمّة، والسّلالة المباشرة التي انبثقت منها الخطابات والمواعظ خلال مدّة حياة النّبيّ؛ كخُطب مختلِف الوفود التي أتت لزيارته في المدينة ٨-٦٣٠م.

قدّمت الحياة في المملكة العربيّة العديد من المناسبات لتطوير الخطابة المدنيّة، إلّا أنّ الرّسالة المسيحيّة للعرب، حفّزت الأدب الخطابيّ العربيّ، وأضفت عليه بُعداً جديداً، مستمدّاً من روحانيّة الدّين الجديد الذي بُشّر به لهم، وكان القدّاس بالتّأكيد جزءاً من اللّيتورجيا المسيحيّة؛ كما أصبح القدّاس

---

[1] انظر: المقال الضّخم الذي كتبه ديفين ستيوارت "السّجع في القرآن"، في ريبين، القرآن؛ المحتوى والأسلوب، ص٢١٣-٥١.

المسيحيّ جزءاً من الأدب المسيحيّ في لغة الشّعوب الأخرى التي تلقّت إيمانها بالتّبشير، وكذلك الأمر بالنّسبة للعرب، على الرّغم من فَنائه بالكامل تقريباً.

وليس من الصّعب تصوّر الوضع في نجران بعد ظهور "شهداء نجران" وفي مقالٍ طويلٍ نُشر في أوراق دومبارتون أوكس،[1] تمّ تقديم سردٍ مفصّلٍ عن المشهد المسيحيّ في نجران خلال السّنين الخمسين التي أعقبت انتصار المسيحيّة، وعن إعادة إحيائها حوالي عام ٥٢٠م. وشهدت نجران في القرن السّادس ازدهاراً في الشّعر العربيّ من خلال شعرائها، ومن خلال شعراء بارزين مثل الأعشى، أحد شعراء المعلّقات، الذي زار أسياد نجران ليتلو عليهم المدائح[2]؛ فعلى هذه الخلفيّة، ليس من الصّعوبة استنتاج أنّ الخطابة الدّينيّة ناضلت لتواكب الشّعر والخطاب المدنيّ في هذا المركز الحضريّ المسيحيّ، نجران.

تمّ ضمن هذه الأجواء الأدبيّة تنصيب "قسّ" كأسقفٍ لهذا المركز، مع قدومه من جماعة إياد، التي كانت معروفةً بشكلٍ خاصّ ببلاغتها، وإخلاصها للمسيحيّة،[3] وكانت نجران المكان المثاليّ لتطوير الخطابة المسيحيّة العربيّة؛ **ويجب على الأسقف الذي يطمح في نجران إلى بلوغ آذان مستمعيه، أن يملك كافّة الوسائل البلاغيّة التي استخدمها الشّعراء المدنيّ وخطباء البلدة! واضعاً أمامه أيضاً الخطب والمواعظ المعروفة في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد**: مواعظ موسى، والمسيح نفسه، وموعظة

---

[1] انظر: بيزنطة في جنوب الجزيرة العربيّة، انظر: أعلاه، م. ٦.

[2] في ديوان "بنو الحارث"، عرب نجران، انظر: أعلاه رقم ٩، وفي شعر الأعشى انظر: ديوان الأعشى، محمّد حسين، القاهرة، ١٩٥٠، ص١٧١-٤.

[3] في إياد انظر: الجاحظ، البيان والتّبيان، أحمد هارون، القاهرة، ١٩٦١، المجلّد ١، ص٤٢-٥.

الجبل، إضافةً إلى خطابات العديد من المسيحيّين الأُول الذين بشّروا بالإنجيل.
وقد كان العرب بجدارةٍ من الأقليّات التي ازدهرت أدبياً، بخلاف الأرمن والجورجيّين، والإثيوبيّين، والسّلاف، فكان من البديهيّ اذاً أن يُعبَّر عن الخطابة المسيحيّة العربيّة بلمسةٍ أدبيّةٍ متكاملةٍ.

أصبحت خطب "قسّ "أنموذجاً للتّميّز الأدبيّ، وحُكم عليها بهذا من قبل متذوّقٍ عظيمٍ للأدب العربيّ من الشّعر والنّثر، وهو "أبو عثمان الجاحظ "[1] كاتب "البيان والتّبيان" الذي شكّل جزءاً من الخطابة في مرحلة ما قبل الإسلام، ويعود هذا من دون شكٍّ إلى حقيقة أنّه أبقى تحت تصرفه على الأنموذجات النّاجية حتّى وقته، بما في ذلك خطابات "قسّ" وجماعته "إياد".

وإذاً كانت نجران المركز الحضريّ العربيّ الذي أعطى الكمال الأدبيّ الضّروريّ لخطب المسيحيّة، فإنّ عكاظ التي قصدها "قسّ" للتّبشير كانت على قدم المساواة، بل أكثر من ذلك، فقد كان من المعروف جيّداً أن عكاظ هي السّوق العربيّة المشتركة، وليست فقط من أجل البيع و الشّراء، بل هي أيضاً للتّسابق، حيث يقدّم الشّعراء العربُ مؤلّفاتِهم كما سبق ذكره. وبينما كانت نجران المركز الإقليميّ للمسيحيّين العرب، كانت عكاظ مكان جميع الوثنيّين العرب من كلّ الجزيرة العربيّة، وكانت الأكثرَ شهرةً من بين جميع هذه الأسواق العربيّة، كان هذا المكانُ وفقاً للأحاديث. الذي كسب فيه "الأعشى" جائزته، وهو أحد أوائل الشّعراء، ومن هنا أيضاً كان الحَكَمُ "النابغةُ" أدبياً للشّعر الغسّانيّ، وكان "قسّ" يبشّر بالرّسالة المسيحيّة للعرب الذين كانت

---

[1] عيد، ص٣٠٨-٩؛ و أ.ز صفوت، جمهرة كتّاب العرب، القاهرة، ١٩٦٢، المجلّد ١، ص٣٨-٩.

آذانهم حسّاسةً في تذوّق التّعبير عن الموضوعات بلغةٍ عربيّةٍ أدبيّةٍ منتظمةٍ! وكان له منافسون كالنّسطوريّين، فقد كان لهم مصلّىً في عكاظٍ، وعظوا، وبشروا فيه عن نسختهم الخاصّة للمسيحيّة.

وقدّم النّبيّ "محمّد" بحسب المصادر في عكاظ أيضاً رسالته الحديثة للعرب محاولاً كسبهم للدّين الجديد، **لذا توجّب على "قسّ" الحرص على تقديم خطاباته بمعاييرَ فائقةِ البلاغة، وكان السّجع والقافية أهمَّ الوسائل البلاغيّة جنباً إلى جنبٍ مع الموازنة، وكان كلّ هذا واضحاً من الموعظة الشّهيرة التي نجت.**

بقي سحر الأصالة التي لم يشكّ أحدٌ في أنّها من القرون الوسطى أو الحديثة[1]... حيّاً حتّى ستّينات القرن الثّاني عشر، فبعد سماعها، قام صلاح الدّين باستعادة القدس من الصّليبيّين. وقد سمّى مؤرّخه **"عماد الدّين الأصفهانيّ** عمله **"الفتح القسّيّ في الفتح القدسيّ"** وهذا ذكرٌ واضحٌ لأسقف نجران، وإقرارٌ واضحٌ بأنّ بلاغته من دون غيرها استحقّت من صلاح الدّين المديح واسترجاع القدس.[2]

وبحسب المصادر الإسلاميّة، استمع "محمّدٌ" في عكاظ لـ"قسّ" ربّما أكثر من مرّةٍ، **ويمكن لدراسة خطبة "قسّ" الشّهيرة، وأسلوبُ القرآنِ السّجعِ المقفّى، أن يسفرا بسهولةٍ عن استنتاجٍ مفاده أنّ النّمط القرآنيّ هو استمرارٌ لنمط الوعّاظ المسيحيّين في نجران، معبّرٌ عنه بالعربيّة وموجّهٌ إلى العرب.**

---

[1] الجاحظ، متذوّق كبيرٌ وناقدٌ للشّعر العربيّ، قَبِلَ الخُطبة ولم يشكّ في نسبتها إلى "قسّ"، وعدم الإشارة إلى يسوع في الخطبة ليس شيئاً لا مثيل له فقد كتب الإمبراطور المسيحيّ قسطنطين إلى اثنين من الحكّام المسيحيّين في إثيوبيا رسالةً من دون أيّ ذكر للمسيح؛ انظر: الكاتب الحالي في بافيك، ص٩١-٢.

[2] انظر: **"الفتح القسّي في الفتح القدسيّ"** محمّد صبح، القاهرة، ١٩٦٥.

ويمكن القول: إنّ أهمّيّة الوحي الذي منحه الوعّاظ المسيحيّون في عكاظٍ، هو على القدر ذاته من أهمّيّة بروز تلك العقيدة الفريدة من نوعها، والأكثرُ لفتاً للانتباه من بين العقائد القرآنيّة الثّلاثة هو "إعجاز القرآن"، أو "فرديّة القرآن".[1]

لم تدّع الكتب المقدّسة للدّيانات الإبراهيميّة الأخرى الإعجاز على أنّه إحدى صفاتها، بغضّ النّظر عن اعتقادها بمعجزة أنبيائها وأصلِهم الإلهيّ، لكن عندما نتذكّر أنّ هذا الوحي كان له مكانةٌ في الجزيرة العربيّة، وأنّه كان مقبولاً وموجّهاً للعرب من شخصٍ عربيٍّ، هنا يبدأ الغموض بالزّوال؛ ومن الممكن لهذا أن يحدث فقط في الجزيرة العربيّة، بين الأشخاص السّاميّين الذين. من بين جميع السّاميّين. عملوا على إنشاء نظامٍ نمطيّ كاملٍ يحتوي على ستّةَ عشر وزناً ونمطاً مقفّىً بالغَ التّعقيد، وطوّروا من خلاله الشّعر الذي هو أيضاً متفرّدٌ عن جميع الآداب السّاميّة.

العقيدة الأخرى هي عربيّة القرآن، وهي على علاقةٍ وثيقةِ الصّلة أيضاً بهذا النّقاش، بحيث كان الوساطة اللّغويّة التي اختار الله من خلالها أن يُنزل الوحي، ومن ثمّ فإنّ التّأثير الأدبيّ لهذه الرّسالة مرتبطٌ تحديداً بعبقريّة اللّغة! على الرّغم من أنّ الشّعر كان الصّيغة الأدبيّة السّبّاقة، إلّا أنّ السّجع لم يقض وقتاً طويلاً للّحاق به، وحتّى التفوّق عليه أحياناً في تقدير المجتمع العربيّ له مدّة ما قبل الإسلام.

وعلى هذا كان الحال حوالي عام ٦٠٠م وذلك عشيّة إعلان الإسلام؛ وكانت اللّغة العربيّة قد وصلت مرحلة النّضج الطّبوغرافيّ لا لتقترض من

---

[1] في الأحدث بخصوص الإعجاز انظر: EL2.

اللّغة الجيولوجيّة، كما أنّ الشّعر والنّثر العربيّين بلغا أسمى ابداعاتهما الفنيّة؛ **إلى درجة أنّ الشّعراء تذمّروا من استنفادهم جميع الموضوعات والإمكانيّات التّعبيريّة الأدبيّة،**[1] إضافةً إلى أنّه في نطاق القيم العربيّة، كان الإبداع الأدبيّ مثاليّاً، وكان الشّاعر يُعدّ أحد الرّجال الكُمّل في الجزيرة العربيّة فيما قبل الإسلام، ومن ثمّ كان الإبداع الأدبيّ القدوة بالنّسبة للعرب بعيداً عن المجال العسكريّ، وهذا طبيعيّ! لأنّ طبيعة حياتهم الرّعويّة الرّيفيّة حالت دون تطوّرهم في الفنون الأخرى كالهندسة المعماريّة، والنّحت، والرّسم، والموسيقى.

كانت الخطوة الأبعد للإبداع الأدبيّ هي التفرّد، ولم تكن بعيدةَ النّوال، فقد وفّر عكاظ المكانَ الملائم للكشف عن هذه القدوة العربيّة، وعندما تمّ الإعلان من قبل الحكم عن "الأعشى" على أنّه الشّاعر الأفضل، الذي بحسب الأحاديث كان مادحاً شهيراً لحلفاء الغسّانيّين البيزنطيّين، وأحد شعراء المعلّقات... كان الإعلان عن فوزه المجيد تعبيراً ودليلاً على أنّ قصيدته انتصرت على قصائد المتسابقين الآخرين، وبهذا كانت فريدةً من نوعها ولا تُضاهى.

كان المكّيّون، ومن ضمنهم النّبيّ "محمّدٌ" الذين زاروا هذه السّوق على بيّنةٍ من هذا الكمال الإبداعيّ الأدبيّ المعلَنِ في عكاظٍ، ومن ثمّ فإنّ تطبيق مثل هذه المعايير لوثيقةٍ كالقرآن هو أمرٌ طبيعيّ جدّاً، بل كان مفهوماً، لأنّ معظم الرّوائع الأدبيّة العربيّة قبل الإسلام كانت من الشّعر والقصائد لا من العمل النّثريّ؛ **وظهور القرآن، الذي استعرض جميع ميّزات التّحف الأدبيّة، لا يمكن**

---

[1] كما في مقدّمة معلّقة عنترة.

إلّا أن يعزّز فرديّته، حيث كان عملاً نثرياً ضخماً، وليس مجرّد قصيدةٍ قصيرةٍ أو خطابٍ، وقد استفاد من جميع موارد هذه الأداة المنغّمة بعمقٍ، وذلك بحسب ما وصفها. غيب. "للّغة العربيّة" وخاصّةً بصوتيّاتها، لينتج تحفةً فرصتها كبيرةٌ بألّا تُقارن، وهذا بالتّأكيد في السّياق العربيّ بعدّه أنّه كان السّبّاق، ولم يظهر مثلُه من قبلُ باللّغة العربيّة.

ومن دون إنكار أو القضاء على العوامل المؤثّرة الأخرى، غير العربيّة وغير المتعلّقة بالعرب، تمّ الحفاظ في هذه الورقة على فكرة اللّقاءات الحاسمة، والتّأثيرات التي لعبت دورها لفهم أسلوب القرآن وعقيدته الإعجازيّة، التي وقعت في أجواء عكاظِ العربيّة، ولكنّها انبثقت أساساً من نجران، ومن دون تقدير ذلك، فإنّ القرآن ككتابٍ عربيٍّ مقدّسٍ يفخر بكونه عربيّاً ومتفرّداً، وسيبقى كما ذكرت سابقاً، معلّقاً بمعزلٍ عن التّقليد الأدبيّ الذي ينتمي إليه بوضوح؛ولكنّ هذه الخلفيّة عن القرآن العربيّ الفذّ لم تُؤخذ بعين النّظر حتّى الآن، لأنّ تاريخ العربيّة المسيحيّة في حقبتها الذّهبيّة من قسطنطين إلى هِرَقْل، وخصوصاً أهميّة نجران(وبشكلٍ أكثر تحديداً علاقة القرن السّادس، وعشيّة ظهور الإسلام)... لم يكن مكتوباً عندما تمّ استخلاص الاستنتاجات التّقليديّة السّابقة، أي عن مدى تأثير هذه العوامل في القرآن حين ظهوره وانتشاره.



المواجهة وجهاً لوجه

بين بطريرك القدس صفرونيوس، والخليفة عمر بن الخطاب: أصدقاءٌ أم خصومٌ؟

دانيال. جاي ساهاس

شكّل كلٌّ من استسلام القدس للعرب بما فيه مواجهة بطريرك القدس صفرونيوس(٦٣٤-٨) مع الخليفة الثّاني عمر بن الخطّاب(٦٣٤-٤٤) والمعاهدة المزعومة (وثيقة التّعهّد) الممنوحة للبطريرك من قبل عمر على أنّها وسيلةٌ تضمن للمسيحيّين ملكيّة أماكنهم المقدّسة،... هامشاً مثيراً للاهتمام، وربّما فصلاً قيّماً في العلاقات الأولى بين المسيحيّين والإسلام![1] وتتيح التّفاصيل التّاريخيّة في هذا اللّقاء الفرصة للتّركيز على الشّخصيّتين، ولتقييم العلاقة التي نشأت بينهما، على الرّغم من أنّ هذا المشروع يحتاج للتّأمل على ما يبدو.

تعتمد ديناميكيّة اللّقاءات بين الشّخصيّات المؤمنة، وخاصّةً شخصيّات الأديان المتضاربة على الاستعداد الشّخصيّ للقابليّة والانجذاب فيما بينهم، ونادراً ما تمّ تسجيل حدوث لقاءٍ كهذا، وعلى المرء قراءة ما بين سطور اللّقاء المكتوب، والسّماح للمخيّلة بملء الثّغرات، ومن ثمّ، فإنّ إعادة بناء الاجتماع الذي دار بين الرّجال الذين يمثّلون الدّين. كدراسة جمع القرآن. يتطلّب تجميع

---

[1] راجع دانيال.جاي ساهاس، "البطريرك صفرونيوس"، "عمر واستسلام القدس"، و"معاهدة عمر بن الخطاب مع مسيحيّي القدس" (التّرجمةالعربيّة)، في طبعة هادية دجاني شكيل، وبرهان دجاني، السّيرة الإسلاميّة الفرنجيّة على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت، ١٩٩٤، ص٥٣-٧١، و ٧٢-٧؛ هيريبرت بوس، "عمر بن الخطاب في أورشليم"، دراسات القدس في العربيّة والإسلام، ١٩٨٤،٥، ص٧٣-١١٩، "مظهر عمر كفاتح للقدس"، دراسات القدس في العربيّة والإسلام، ١٩٨٦،٨، ص١٤٩-٦٨.

كلّ الشّظايا التّاريخيّة التي يمكن استخلاصها، من الحجارة وسَعَف النّخيل، ومن قلوب الرّجال، وهو نوعٌ من التّشريح النّفسيّ للسّمات الشّخصيّة.

إنّ مكانة صفرونيوس، وموهبته الكلاميّة، ومكتبته الرّائعة. انتاج حياته في دير القدّيس ثيودوسيوس. التي كانت منسوخةً ومفسّرةً من قبل أجيال من الكتّاب، وبشكلٍ خاصٍّ، معاصرته لأولى الفتوحات الإسلاميّة... جعلت منه تحديداً شخصيّةً جذابةً ومصدراً تاريخيّاً مميّزاً.[1] وخطابه، أو رسالة المصداقيّة التي أرسلها إلى سينودس الأساقفة القسطنطينيّة عند انتخابه على العرش البطريركيّ في القدس عام ٦٣٤م [2]، معبّراً فيها عن خوف الجموع المسيحيّة وعن الفقر في الحياة الدّينيّة التي واجهوها، وعن صدمته شخصيّاً من جميع الثّورات البربريّة غير المتوقّعة، وخاصّةً الثّورات الإسلاميّة منها التي اجتاحت المجتمع المسيحيّ بوحشيّةٍ صِرفةٍ ومن دون رحمةٍ، وبشكلٍ غير متوقّعٍ، ἀδοκήτως.[3] ἀδοκήτως... **تُبَلِّغُ عن مدى سوء تقدير صفرونيوس، والمسيحيّين المجاورين، وأيضاً قسطنطينيّة، والإمبراطور هرقل، للاضطرابات الاجتماعيّة والدّينيّة التي كانت تختمر بين القبائل العربيّة داخل**

---

(١) قارن ر، ج هويلاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون. دراسة وتقييم عن المسيحيّة، واليهوديّة، والزّاردشتيّة، المكتوبة في بدايات الإسلام، برنستون، ١٩٩٧، ص٦٧-٧٣، وهنا وهناك عن صفرونيوس، راجع الدّراسة الموثوقة من قبل كريستوف ڤون شونبورن،، صفرونيوس القدس، vie monastique et confession dogmatique باريس، ١٩٧٢.

(٢) ج.د. مانيس، فلورنس، المجلّد ١١، ص٤٦١-٥١٠، والمجلّد ٨٧، العمود، ٣١٤٨-٣٢٠٠.

(٣) راجع PG، المجلّد ٨٧، العمود، D٣١٩٧.

وخارج المملكة العربيّة، و تدلّ أيضاً على التّقنيّة العسكريّة المفاجأة التي استخدمها عمر بن الخطاب في المرحلة الأولى من الغزو.[1]

بعد بضعة أشهرٍ من هذا الخطاب، وفي ديسمبر من العام نفسه ٦٣٤م وهو تاريخ مؤكّدٌ بأدلّةٍ داخليّة،[2] أقام صفرونيوس موعظة الميلاد في القدس عوضاً عن بيت لحم.[3] وأعرب فيها عن أسفه لشعور المسيحيّين بالقلق حيال السّفر إلى بلد مهد المسيح للاحتفال بولادته، لأنّ المدينة كانت في أيدي العرب. وكان هذا في السّنة الأولى لخلافة عمر، وهي كذلك السنة الأولى لحياة صفرونيوس الأسقفيّة، وأولى التّجارب مع الفتوحات العربيّة؛ ومن ثمّ كانت تصريحاته ذات طابع معتدلٍ نسبياً، وتعبّر عن أمله بأن يُهزم العرب في نهاية المطاف حين يتعزّز إيمان المسيحيّين بالله، و يتعدّل سلوكهم.

---

[1] في الفتوحات الإسلاميّة الأولى، راجع، فريد إم دونر، "الفتوحات الإسلاميّة الأولى" برينستون، ١٩٨١؛ والتر إ. كايج "بيزنطة والغزوات الإسلاميّة الأولى" كامبريدج، ١٩٩٢؛ د. ج كونستانتيلو، "الفتوحات الإسلاميّة في الشّرق الأدنى" كما كشفت في المصادر اليونانيّة من القرن السّابع والقرن الثّامن، بيزنطة ٤٢، ١٩٧٢، ص٣٢٦-٥٧؛ دونالد آر هيل، إنهاء الأعمال العدوانيّة في أولى الفتوحات العربيّة، ٦٣٤-٦٥٦، لندن، ١٩٧١؛ هيو كينيدي، التّغيير والاستمراريّة في سوريا وفلسطين في ذلك الوقت من الفتوحات الإسلاميّة، آرام،١٩٨٩،١، ص٢٥٨-٦٧؛ فيليكس ماري ابيل، Histoire de la Palestine depuis la conquete d"Alexandre jusqu"a l"invasion arabe. Tome IIe: De la guerre juive à l"invasion arabe، Paris, 1952; Marius Canard, L"expansion arabo-islamique et ses répercussions، London, 1974.

[2] راجع شونبورن، Sophrone de Jerusalem،ص١٠٣.

[3] إد. ه. يوسنر، in Rheinisches Museum NF 41, 1886، ص٥٠٠-١٦؛ طبعة مكرورة، Religionsgeschichtlische Untersuchungen ١بون، ١٨٨٩، ص٣٢٦-٣٠.

أصبح الوضع بعد ثلاث سنين مزرياً أكثر، وذلك عندما قدّم صفرونيوس موعظة عيد الغطاس[1] في السّادس من كانون الثّاني عام ٦٣٧م، أي بعد سنين قليلةٍ من هزيمة البيزنطيّين في معركة اليرموك في آب، ٦٣٦م، حيث سقطت دمشق في العام نفسه،[2] واستسلمت أورشليم بعد بضعة أشهر، وذلك في شباط من عام ٦٣٨م، وليس عام ٦٣٥ كما أكّد بوس.[3]

اقترح أبو عبيدة بن الجراح، الجنرال الذي أجرى الحصار، إمّا اعتناق الإسلام، أو استسلام المدينة، ودفع الجزية مقابل تأمين السّلامة لمواطنيها، أو الحرب والهزيمة والدّمار!. كان الاعتداء العنيف على المدينة سيكلّفها الدّماء وعلى الأرجح اختفاء مقاماتها المقدّسة.[4]

أمّا التّجربة التي خاضتها المدينة حين دمرها الفرس قبل خمس و عشرين عاماً، فقد جعلت من خوض الحرب مع العرب مسألةً غير مقبولةٍ لسكّانها، كما كان اعتناق الإسلام أو أيّ دين آخر غير مقبولٍ أيضاً، وهناك شكوكٌ حول معرفة كلٍّ من صفرونيوس أو معاصريه بالإسلام، سواءٌ بشكلٍ

---

[1] إد، آ. بابادوبولس كيراميوس،، Analekta Hierosolymitikes Stachyologias، المجلد الخامس، بروسل، ١٩٦٣ (١٨٨٨)، ص١٥١-٦٨.

[2] في هذا الحدث، مع الإشارة إلى المصادر العربيّة، راجع دونر، الفتوحات الإسلاميّة الأولى، الفصل الثّالث، ص١٥١-٣.

[3] عمر بن الخطاب في أورشليم، ص١١١-١٤، راجع أيضاً هويلاند، رؤية الإسلام، ص٦٤/٣١.

[4] المدن المسوّرة كانت للقوّات والمدنيّين والفارّين على حد سواء، ثلاثة من هذه المدن هي دمشق، القدس وقيصريّة مارتيا، كانت ملاذاً للفارّين من القوّات البيزنطيّة بعد هزيمتهم في معركة اليرموك. خلقت هذه التّدفقات مشاكلٍ للسّكان المحليّين، ممّا جعلهم يهجرون المدينة لاجتنابِ المرضِ ونقص الغذاء. وتُظهِر مواعظ الميلاد وعيد الغطاس التي قدّمها صفرونيوس حالة الذّعر للسّكان المحليّين في القدس، وتوغّل الفارّين من القوات مدّة الغزو العربيّ، راجع كايج، بيزنطة والفتوحات الإسلاميّة الأولى، ص١٠٠-١.

عامٌّ أو مفصّلٍ، كذلك النّوعِ الذي قدّمه يوحنّا الدّمشقيّ بعد عقودٍ لاحقةٍ؛[1] ولكن حتّى بالمعنى الأعمّ، فإنّه تماماً. كالهرطقة المسيحيّة. لم يكن من الممكن قبول الإسلام من قبل لاهوتيٍّ أرثوذكسيٍّ حكيمٍ! وقد استطاع صفرونيوس سابقاً وبسهولةٍ الكشف عن المؤمنين بالطّبيعة الواحدة المقنّعين وتبنّى الإمبراطور دانيال جاي ساهس بتشجيعٍ سياسيٍّ تسوية الطّبيعة الواحدة، وهي بدعةٌ فقهيّةٌ عاداها بشدّةٍ، وكان ذلك لأسبابٍ سياسيّةٍ كتسويةٍ وسطٍ بينهم وبين الخلقيدونيّين، كما اتّبع البابا هونوريوس الأوّل (٣٨-٦٢٥)سابقيه، بينما اعتنق البطريرك سيرج الأوّل القسطنطينيّ (٣٨-٦١٠)، وسايروس الإسكندريّة (٤٣-٦٣٠)... الطّبيعة الواحدة، وأخيراً كان العرش البطريركيّ الأنطاكيّ شاغراً في وقته؛ وهكذا وقف صفرونيوس في هذه المسألة الفقهيّة متميّزاً بكونه المؤمنَ الخلقيدونيَّ الوحيد في أيّامه، **ولهذا فإنّ التّحوّل عن الدّين وخاصّةً بالنّسبة لشخصٍ غريبٍ عن العقيدة السّائدة، كان موضوعاً محسوماً! وزيادةً على ذلك، هو لم يعرف شيئاً عن المفاهيم والادّعاءات الإيجابيّة التي زخرف بها الإسلام القدس، على أنّها المدينةُ التي قدّم فيها إبراهيم ذبيحته، والمكانُ الذي صعد منه محمّدٌ إلى الجنّة مكانِ الحساب الأخير، والقبلةُ المكرّمة الأولى لكلّ المسلمين كما يقول القرآن.(١,١٧)**

كان خيار الاستسلام ودفع الجزية مقابل الأمن متقدّماً، من دون عدّه كفعل خيانةٍ! وتمّ تسليم دمشق من قبل أسقفها أو ديرها، لخالد بن الوليد[2] وفي عام ٦٤١م سلّمت بطريركيّة الإسكندريّة المدينة لعمرو بن العاص،

---

[1] دانيال. جاي. ساهاس، يوحنّا الدّمشقيّ في الإسلام، و هرطقة الإسماعيليّين، ليدن، ١٩٧٢

[2] راجع البلحدريّ، فتوح، وحياة يوحنّا الدّمشقيّ في ساهس، يوحنّا الدّمشقيّ في الإسلام، ص١٧.

وكانت خلافة عمر ناجحةً للغاية من النّاحية العسكريّة، ولم يسمح المسلمون لخصومهم بالهدنة إلّا بشروط تلائمهم،[1] لكن حتّى مع كلّ هذا، **فإنّ الخوف على ما يبدو ليس هو ما دفع صفرونيوس لتسليم أورشليم، بل المنطق الواقعيّ، وهو انعدام الدّعم البيزنطيّ للمدينة المحاصَرة وهذا ما جعل من المسألة أمراً ملحّاً وجب عليه التّحرك بشأنه.**[2] إذاً فقد اختار الاستسلام من دون الإدراك لجميع المخاطر التي قد تترتّب على هذا القرار.

أحدثت الغزوات الإسلاميّة موجةً جديدةً من شهداء الكنيسة، وأعادت إحياء عبادة القدّيسين، مثل القدّيس المحلّي ستيفين.[3]

بعد استسلام القدس، أصبح صفرونيوس نفسُه شاهداً على موت السّتين شهيداً من غزة،[4] وكان ردّ صفرونيوس على شروط أبي عبيدة هو الاستسلام، لكن لعمر شخصيّاً.

---

[1] كايج، بيزنطة والفتوحات الإسلاميّة الأولى، ص ٢٣٩.

[2] عن هذا السّؤال راجع دانيال ساهس، لماذا لم يدافع هرقل عن أورشليم ويقاتل العرب؟، Parole de l' Orient ١٩٩٩، ٢٤، ص٧٩-٩٧.

[3] كما تلاحظ أبيل، Aprèsla reddition de Jérusalem en février 638, dix d'entre eux sontdécapités pour l'exemple devant les murs de la Ville sainte, assistéspar le patriarche Sophrone qui recueille ensuite leurs dépouilles pourles ensevelir au lieu même sur lequel il fonda «l'oratoire du proto-martyr Saint-Étienne"; Histoire de la Palestine p. 404.

[4] راجع التّرجمة اللّاتينيّة عن هيبوليت ديليهاي، Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum", Analecta Bollandiana ٢٣، ١٩٠٤، pp. 289-307. في هذا المصدر الذي استُخدم لإعادة النّظر في تاريخ وفاة صفرونيوس إلى ٦٣٩، راجع هويلاند، رؤية الإسلام، ص٥١-٣٤٧.

والأسئلة المطروحة هي، ماذا كان المغزى من مطلبه؟ هل كان فعلاً رمزيّاً للتّصدّي لأبي عبيدة المعتدي على المدينة المقدّسة؟أم كان لدى صفرونيوس بعضٌ من المعلومات عن صفات عمر كشخصٍ وكحاكمٍ ممّا منحه سبباً ليثق به؟ أم كان هذا الموقف تعبيراً عن استقلاليّته العقليّة، وممارسته لنوعٍ من السّلطة في غياب أيّة صلاحيةٍ سياسيّةٌ أو عسكريّةٍ؟ أم إنّه اعتقد أنّ تسليم القدس يتطلّب مراسم رسميّةً تليق بأهمّيتها وقدسيتها؟.[1]

لا يوجد دليلٌ واضحٌ من شأنه توفير الإجابة عن هذه الأسئلة، لكنّ كلّ ما سبق يشكّل مزيجاً يجعل من مطلب صفرونيوس شيئاً طبيعيّاً.

تلقّى عمر خبر طلب صفرونيوس أثناء وجوده في سوريا واستجاب على الفور ليصل إلى القدس راكباً على جمل،[2] ولا يوجد مصدرٌ يتحدّث عن خروج صفرونيوس من المدينة لملاقاة عمر، بل إنّ جميع المصادر تتحدّث عن قدوم عمر إليها،حيث خيّم في جبل الزّيتون، والتقى البطريرك، وفي هذا المكان تمّ توقيع استسلام القدس في شباط ٦٣٨م[3] وشرع بعد ذلك بالدّخول إلى القدس بما يبدو كالحجّ، أو مراسمِ دخولٍ رسميّةٍ.[1]

---

(1) راجع شونبورن، ص٦-٩٥،

(2) مسألة عدد المرّات التي جاء فيها عمر إلى القدس ولأيّ غرضٍ هي موضوع النّقاش. بحسب إلياس بار شينعايا، أسقف نصيبين، دخل عمر أورشليم في ١٧هـ. جاء من المدينة إلى الجابية في الجولان في ١٦، أو ١٧ من عام ٦٣٧-٨ لعددٍ من الأسباب، أحدها إبرام المعاهدة مع أهل القدس؛ راجع Opus Chronologium، طبعة إيرنيست، .Wبروكس، جان باتيست شابوت، باريس، ١٩١٠، ص١٣٣ (النّصّ)، (التّرجمة) ٦٤، أيضاً دونر، الغزوات الإسلاميّة الأولى، ص٢-١٥١، ص٣٢١، ٢٨٦، للمصادر ذات العلاقة.

(3) هل كان هناك مرحلتان من توقيع المعاهدة ذاتها، واحدةٌ في الجابية مع ممثّلي شعب أورشليم (المسيحيّين وربّما اليهود)، وأخرى مع البطريرك صفرونيوس؟ التّفاصيل المتعلّقة بمراحل وأماكن توقيع المعاهدة مربكةٌ ومتناقضةٌ. وتشير بعضٌ من المصادر إلى أنّ عمر فاوض على المعاهدة مع أهالي القدس في الجولان، بين دمشق والقدس. حتّى إنّ بعضاً من المصادر تحدّدها

ارتبطت تفاصيل ما بعد توقيع الاستسلام بالطّبيب المثقّف والبطريرك الملكيّ للإسكندريّة أفتيشيوس، المسمّى سعيد بن بطريك (٩٣٥-٤٠)[٢] مدوّنته الكرونوغرافيّة المكتوبة بالعربيّة[٣] منذ آدم حتّى عام ٩٣٨م، تتناول بشكلٍ أوّليٍّ الأحداث التّاريخيّة لكنيسة الإسكندريّة، وبشكلٍ سطحيٍّ مدّة ثلاثمئة عامٍ من الحكم الإسلاميّ؛ ومع ذلك فهي توفّر معلوماتٍ مثيرةً للاهتمام وفريدةً من نوعها عن الأحداث التي عرّف (أفتيشيوس) عنها في مناطق مثل أنطاكيّة ,والقدس، وهذا توضيحٌ لكيفيّة تسجيل أفتيشيوس لهذا اللّقاء سابق الذّكر.[٤]

على أنّها معركة اليرموك، وأنّ الجابية مثل مكانٍ للتّراجع، وإعادة تجميع لقوّات المسلمين بين الحصارين الأوّل والثّاني لدمشق. راجع دونر، الفتوحات الإسلاميّة الأولى، ص٢-١٥١، و ٢٨٧،٣٢٢.

[١] راجع شلومو د. غوتين، "مسلمي القدس وفلسطين في الإسلام المبّكر" في دراسات التّاريخ الإسلاميّ والمؤسّسات، ليدن، ١٩٦٦، ص٤٨-١٣٥.

[٢] عن أفتيشيوس راجع، ميشيل بريدي، Études sur Sa#Ed ibn BaãrEq et se subs. = ٤٥٠Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium)sources ‎(69، ١٩٨٣؛), Louvain وهويلاند، رؤية الإسلام، ص٢-٤٤٢-٣، لمعلوماتٍ إنجيليّة أكثر؛ وسيدني هـ. غريفيث، أفتيشيوس الإسكندريّة عن الإمبراطور ثيوفيلوس وتحطيم الأيقونات في بيزنطة: لحظة من الدفاع المسيحيّ في القرن العاشر، بيزنطة ٥٢، ١٩٨٢، ص١٥٤-٩٠. عن معنى اسم بطريرك في المصادر العربيّة راجع، Jean-Claude Cheynet, "Notes ،Arabo-Byzantines", in "Αφιερωμα στον Ν-κο Σβορ-νο vol. I, Rethymno: University of Crete, 1986, pp. 147-52.

[٣] أفتيشيوس بطريرك الإسكندريّة، إد. ل. شيكو، المجلّدين(٥٠،٥١)، بيروت، ٩-١٩٠٦؛ ترجمة لاتينيّة في المجلد. CXI، ١١٥٦-٩٠٧.

[٤] راجع، النّصّ اليونانيّ عن هذه الرواية، بوكيليدس، "" H-πισθεντ-ς-κκλησίας Ἀραβικη -πιγραφη -νακαλυφθε-σα Ταφου Ἁγίου "το-"، Nea Sion ١٠، ١٩١٠، pp. 262-8, at 263-4; also Eugenius Michaelides, ""H συνθηκη το--μάρ μπεν αλ-Χαττάπ κατά τούς -ραβας -στοριογραφους"، Nea Sion ٢١، ١٩٢٦، a pp. 499-504.

عندما فُتح باب المدينة، جاء عمر مع حاشيته وجلس على أتريون كنيسة القيامة، وعندما حان وقت الصّلاة قال عمر للبطريرك صفرونيوس: "أريد أن أصلّي"،فأجابه بقوله: "صلّ في المكان الذي أنت فيه الآن يا أمير المؤمنين"، فقال عمر: "لا أريد الصّلاة هنا"، عند ذلك قاده البطريرك إلى الكنيسة القسطنطينيّة [كنيسة القيامة] وهناك قام عمر بمدّ حصيرةٍ مصنوعةٍ من القشّ على أرض الكنيسة، لكنّه قال: "لا أريد الصّلاة هنا أيضاً"! وخرج بعدها إلى حيث الأدراج التي هي بوّابة الجهة الشّرقيّة لكنيسة القدّيس قسطنطين، وصلّى لوحده هناك؛ ثمّ جلس وقال للبطريرك صفرونيوس: أيها البطريرك، هل تعلم لماذا لم أصلّ داخل الكنيسة؟، فأجابه: لا أعلم يا أمير المؤمنين، فقال عمر: لو صليتُ داخل الكنيسة، ستخسرُها ولن تبقى لك من بعدها، لأنّه بعد موتي، سيستولي عليها المسلمون قائلين: عمر صلّى هنا! أعطني قطعة بيرجامون لأكتب لك وثيقة" وكتب بأنّه لا يجب على المسلمين الصّلاة على الأدراج بالجماعة، لكن بشكلٍ فرديٍّ، ولا يجب عليهم الحضور هنا للصّلاة الجماعيّة، وأيضاً لا يجب نداؤهم للتّجمع من قِبَل المؤذّن. وأعطى الوثيقة للبطريرك... بعدها غادر عمر لزيارة بيت لحم، وحين اقتربت ساعة الصّلاة، صلى داخل الكنيسة تحت المحراب الغربيّ، الذي كان مزيّناً بالموزاييك بالكامل.

كتب عمر وثيقةً من أجل البطريرك، بأنّه لا يمكن للمسلمين الصّلاة في هذا المكان إلّا بشكل فرديٍّ، واحداً تلو الآخر، ومن دون التّجمّع من أجل الصّلاة، ولا يتوجّب نداؤهم من قبل المؤذّن، ولا يجوز تغيير أيّ بندٍ ممّا ورد في هذه الوثيقة.

وتُوفِّي صفرونيوس بعد استسلام أورشليم بمدَّةٍ وجيزةٍ، من دون أن يترك أيَّة ملحوظة تتعلَّق بتلك الظّروف، أو عن مشاعره الخاصّة؛ وكان تسليم المدينة المقدّسة مهمّةً وتجربةً مؤلمةً بالنّسبة له، فمن غير المحتمل أن يكون تُوفِّي صدفةً بعد شهورٍ فقط، إن لم يكن أسابيع!، وتمّ في وقتٍ لاحقٍ تحديد تاريخ وفاته في ١١/ آذار، ٦٣٨م،[1] وهناك سبب لهذا، لقد أثبت أنّه كان مقاتلاً بكلماته وأفعاله،[2] وهو الإكليركيّ الوحيد في سوريا وفلسطين الذي لم يُزهق في قتال المسلمين، والذي حصل بمواجهته لعمر على ما يفيد المسيحيّون في الأرض المقدّسة.[3]

---

(1) هذا التّاريخ غير مقبولٍ عالميّاً؛ راجع هويلاند، رؤية الإسلام، ص٥٠-٣٤٩. بما يخصّ شهداء غزّة السّتين (شباط، ٦٣٨) والعناية الرّعويّة لصفرونيوس بهم، شونبورن غير تاريخ موت صفرونيوس لسنة بعدها، ٦٣٩، ص٩٧، ١٣٦، على الرّغم من حجته غير المقنعة! والأقل اقناعاً هي نظريّة دايفيد وود، بأنّ صفرانيوس مات ميتةً شهيدٍ، و شهداء غزّة السّتون، واستشهاد صفرونيوس أسقف أورشليم "آرام" ١٥، ٢٠٠٣، ص١٢٩-٥٠. لم يحدث في أيّ وقتٍ أن تعاملت الكنيسة البيزنطيّة مع صفرونيوس الذي تعدّه قديساً، على أنّه شهيدٌ، وهو شيءٌ لا يمكن تجاوز أهمّيّته نظراً لحياة ومكانة البطريرك وميل الكنيسة لتعريفه على أنّه شهيدٌ تُوفِّي بعنفٍ، وخصوصاً خلال مدد الغزوات العربيّة.

(2) .Cf كايجي، بيزنطة وأوائل الغزوات الإسلاميّة، ص٢٦٥.

(3) تصوّر المصادر اليونانيّة في فتح أورشليم علاقةً مفيدةً من العرب تجاه المسيحيّين، وذلك في إبقائهم على القدس مسيحيّةً كما كانت حتّى ذلك الوقت، أمّا العهد المزعوم بين عمر وصفرونيوس فهو الحال في هذه النّقطة،والتّسجيل اليهوديّ هو النّمط الذي ترفضه غوتين، وتجعل من المعلومات التي تقول:إنّ الخليفة عمر كان مرافقاً لحكماء يهود... معقولةً؛ شلومو دي. غوتين، "القدس في المدّة العربيّة (٦٣٨-١٠٩٩) كاتدرائية القدس ١٩٨٢،٢، ص١٧١. في الواقع، تمّ إثبات فعاليّة هذه المرافقة بكلمات غوتين: مع الفتح العربيّ، عاد السّكان اليهود الدّائمون إلى القدس بعد غياب مدّته ٥٠٠ عام. ص١٦٩. ويظهر التّسجيل أنّ الخليفة تعمّد الحياد مع كلا المجتمعين، وهذا مؤكّدٌ من سيبوس و نصوصٍ يهوديّةٍ عدّةٍ. .Cf هويلاند، رؤية الإسلام، ص١٢٤. و٤٤٨.

أمّا ملخّص بيان "أفتيشيوس" عن تاريخ لقاء صفرونيوس وعمر، والذي جاء بعد ثلاثمئة عام من الحدث، فقد يثير الشّكّ في كونه جزءاً مطوّلاً من الأدبيّات المسيحيّة لحماية حقوق المجتمع المسيحيّ ومقاماته على الأرض المقدّسة،[1] وعلى الرّغم من ذلك، فهو يمنحنا صورةً عن انسجامٍ فريدٍ بين شخصيّتين في أولى لقاءات المسيحيّة والإسلام وإنّ النّقطة المحوريّة في لقائهما هي حدث الصّلاة، وهي عنصرٌ مركزيٌ في كلٍّ من حياة البطريرك، قدّيس الكنيسة الزّاهد، وثاني الخلفاء وأمراء المؤمنين، البطل في حربه والقدّيس في إيمانه، حتى إنّه ليمكن تسميته: بولس المسلمين؛[2] وكلٌّ من الأحاديث المسيحيّة والإسلاميّة، تربط اسم عمر بالقداسة والتّقوى والإحسان، وكذلك الأمر بالنّسبة لاسم صفرونيوس،و هذا التّساوي بالتّحديد هو شيءٌ مميّزٌ.

كان عمر مدركاً لأهمّيّة الصّلاة في حياة الكهنة والرّهبان، فالقرآن يثني على عليهم{وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ

---

[1] بابادوبولوس- كيرامينوس في كتابهAnalecta HierosolymitikesStachyologias، المجلّد الرّابع، بروكسل، ١٩٦٢ (١٨٩٧) ص٤٠١- ٥١٦، تمّ تحريرها من البطريرك. ٤٢٨ سلسلةٌ من هذه الوثائق منسوبةٌ إلى سلطاتٍ إسلاميّةٍ مختلفةٍ، بدءاً من محمّدٍ (رقم ١). ومعاويةَ (رقم ٢): XX "Παλαιαί Μεταφράσεις -νίων-ραβικ-ν τε κα- τουρκικ-ν -γγράφων περ- τ-ν "Αγίων Τόπων.

[2] لصورةٍ موجزةٍ وشاملةٍ عن عمر، راجع المقدّمة "عمر بن الخطّاب" في موسوعة الأقصر من الإسلام، إيثاكا، نيويورك، ١٩٦٦، ص٦٠٠-١. قد يوجد هناك بعضٌ من الخلط بين عمر الأوّل، وعمر الثّاني في الأحاديث المسيحيّة والإسلاميّة المعروفة. سجلات السّريانيّة (٨١٩، ص١٥ و ٨٤٦، ص٢٣٤) تُثني على عمرَ كرجلٍ لطيفٍ، وملكٍ أكثرَ رحمةً من جميع الذين سبقوه، على الرّغم من أنّ السّجلات ١٢٣٤، ١، ص٣٠٧، تذكر أنّه "اضطهد المسيحيّين أكثر من الملوك قبله؛ راجع هويلاند، رؤية الإسلام، ص٦٢٥، ن. ٨٤، وترجمته من السّجل البيزنطيّ - العربيّ من ٧٤١ في ص٦١١-٣٠، ص٦٢٥، ٤٠.

أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ} "سورة المائدة الآيات ٨٢ . ٨٥"،[١] وأنّ هؤلاء هم المسلمون بالمعنى العمليّ للكلمة، وهم الأقرب من أتباع الإسلام.

كان الكاهن صفرونيوس في الواقع (قمصاً) وراهباً في الوقت نفسه! وقد نتساءل حول الانطباع الذي أراد عمر تركه لدى البطريرك حين أدّى صلاته، حيث أنّ البطريرك كان غير مدركٍ لأهمّيّة ومركزيّة الصّلاة في أوقاتٍ محدّدةٍ من اليوم في حياة المسلمين.[٢]

كانت المبادئ والممارسات الأساسيّة للمسيحيّة في هذه المرحلة المبْكِرة معروفةً بشكلٍ أفضلَ للمسلمين ممّا كان الأمر بالنّسبة للمسيحيّين.

ومن المثير للاهتمام النّظرة التي وردت في مدوّنة أفتيشيوس، وهي أنّ صفرونيوس هو من مدّ سجّادة الصّلاة لعمر، و يبدو أنّه لم يكن من الصّعب أبداً على صفرونيوس . الرّجل الرّوحيّ . أن يفهم على الفور حاجة عمر للصّلاة، من دون الاستفسار والتّحقيق معه عن تفاصيل تقاليده الفقهيّة؛ وكما هو نفسه شخصٌ زاهدٌ وروحيٌّ،[٣] فقد عُدّ أنّه من الطّبيعيّ أن يصلح أيّ

---

[١] سورة ٥ (المائدة)، ٨٢.

[٢] وهذه الصّلوات والأوقات هي: الصّبح في الفجر قبل شروق الشّمس،والظّهر: مباشرةً بعد منتصف النّهار، العصر: بين السّاعة الثّالثة وحتّى الخامسة بعد الظهر، المغرب: بعد غروب الشّمس لكن قبل الظّلام، العشاء: بعد ساعةٍ من الظّلام.

[٣] انضم إلى دير القديس ثيودوسيوس عام ٦١٩، بعد أن كان إلى حدٍّ كبيرٍ قد سافر مع أستاذه وزميله جون موشوس إلى العديد من مراكز الرّهبانيّة في فلسطين، ومصر، وروما، وكان قد جمع الخبرات والتّعاليم الرّوحيّة التي شكّلت روحانيّات براتوم، المدوّنة الشّهيرة عن القصص

مكانٍ لغرض الصّلاة، وقد عرض صفرونيوس بصفته رئيساً للبطريركيّة على عمر مكاناً للصّلاة في. كاتدرائيّته الخاصّة كنيسة القيامة وكنيسة بيت لحم!.

وتكشف رواية أفتيشيوس عن تفاصيل الحدث الفعليّ هنا، فباستثناء صلاة الفجر، وصلاة العشاء المتأخّرة، ومع الأخذ بالاهتمام أنّه وفقاً للرّواية،فإنّ عمر عندما حان الوقت الصّلاة الأخرى من اليوم نفسه ذهب إلى بيت لحم، وبهذا يمكننا أن نستخلص أنّ الاجتماع في القدس كان قبل وقت صلاة الظّهر أو العصر، و على أبعد تقدير قبل صلاة المغرب، وعلى أيّة حالٍ، فإنّ النّقطة الأساسيّة في الرّواية هي أنّ اللقاء حدث في وقت الصّلاة، وحصل أيضاً تقديرٌ متبادَل لاحتياجات الصّلاة ومتطلّبات كلّ طائفةٍ؛ وقد أورد أفتيشيوس في هذا السّياق أيضاً موضوع تسليم الأختام، أو المعاهدة بالحقوق لصفرونيوس من عمر، ممّا خَتَمَ الاتّفاقيّة بين الزّعيمين.

عاد عمر إلى القدس عام ٦٤٤م لبدء منهج في الأبنية العامّة، وذلك فيما يتعلّق بالجوامع المخصّصة لتكريمه تحت اسم المساجد العمريّة على وجه التّحديد،[1] ومن الممكن أنّ العديد من هذه المساجد كانت كنائس بيزنطيّةً سابقةً تمّ تحويلها إلى جوامع، مرفقةً باسم عمر كتكريمٍ له.[2]

الرّوحيّة، والأمثال والفكاهات. راجع دانيال ج. ساهس، "المسلمون والعرب" في طبعة ليمون جون موشوس، بيزنطة ١٧، ١٩٩٧، ص١٢٣-٣٨، لمراجع ذات صلة. انتخابه على العرش البطريركيّ في القدس في سنٍّ متقدّمةٍ من الرّابعة والسّبعين كان حدثاً مفروضاً عليه، كما إنّه اعترف بنفسه مفجوعاً لفقدان مساعيه الرّهبانيّة السّلميّة السّابقة، PG، المجلّد.٨٧، العامود ٣١٤٨ ,A و٣١٤٩.B

[1] ثيوفانيس، "كرونوجرافيا"، طبعة سي.دي بور، لايبزيغ، ١٨٨٣-٥، المجلّد ١، ص٣٤٢. قد توحي أدلّة أخرى أن عمر عاد إلى القدس قريباً بعد مقابلته مع صفرونيوس، حتّى قبل وفاة البطريرك؛ راجع هويلاند، رؤية الإسلام، ص ٦٤-٥، لمراجع ذات صلة.

[2] راجع ، ,Phokylides" "Η -πισθεν τ-ς -κκλησιας"، ص٢٦٨.

رواية أفتيشيوس عن اللّقاء الذي دار بين صفرونيوس وعمر تتيح أيضاً ملحوظةً أخرى وهي الإقرار المتبادل واستخدام الاثنين لصفاتهم الرّسميّة التي تصف أكثر المظاهر أهمّيّةً بالنّسبة للسّلطة ونوع القيادة في كلٍّ من طوائفهما.[1]

كان عمر مدركاً أنّه يتعامل مع بطريرك، وكان صفرونيوس أيضاً مدركاً لتعامله مع أمير المؤمنين، وهو اللّقب الذي اقترحه عمر أوّلاً، وإذا كان الحوار المذكور بين الاثنين تاريخيّاً، فهذه هي المادّة الدّلاليّة الأكثر إثارةً للاهتمام والتي من الممكن استخدامها! وتظهر رواية إفتيشيوس القبول المتبادل بوضوحٍ لطبيعة السّلطة الثّيوقراطيّة التي تمثّلها كلٌّ من الشّخصيّتين.[2] ولكنّها تُظهِر أيضاً إقصاءً ضمنيّاً لبعضهما بعضاً، وذلك بالنّظر لإشارته للعرب بـ "البرابرة"، وإلى أداتهم الحربيّة . " سيف المسلمين" وإلى تصرّفهم على أنّه "متوحّشٌ وبغيضٌ وفاجرٌ وخالٍ من الرّوحانيّة".[3]

قد نفكّر بما كانت عليه المشاعر الفعليّة لصفرونيوس تجاه عمر كشخصٍ، ومن ثمّ إذا كان هناك معنىً لتسمية أمير المؤمنين بالنّسبة له، أو كان هذا مجرّد إجراءٍ شكليٍّ مختلطٍ بقناعةٍ عميقة الجذور في أنّ عمر يمثّل محور

---

[1] راجع إليزابيث سافاج، بوّابة إلى الجحيم، وهي بوّابة السّماء، برنستون، ١٩٩٧، ص٢٦، م. ٥١.

[2] استندت سلطة عمر على إنشاء المعرفة في قلب المجتمع- وهذا أمر متّفق عليه ولا يمكن إنكاره. ومن المثير للاهتمام أنّ عمر كان الأنموذج الضّمنيّ في مصادر العبادة لعبد الرّحمن ب، رستم، أوّل الرّسميّين، كونه الإمامَ المثاليّ. راجع سافاج، بوّابة إلى الجحيم، ص٥٩، وص٨٩، والسّلطة نفسها كانت موجودةً ويتمتّع بها صفرونيوس

[3] رسالة المجمع الكنسيّ، المجلد٨٧، العمود.d3،١٩٧، وموعظة عيد الميلاد. يوسينر، ص٥٠٦-٧.

الشّرّ... فإنّه يبدو على أفتوشيوس الأصالة والصّدق، والتّمييز بين أفعال العرب التي كانت تثير اشمئزاز صفرونيوس، وميزاتِ شخصيّة عمر التي كانت على القدر نفسه من الاستعراضيّة والجاذبيّة.[1] وقَبْلَ أفتيشيوس، قام ثيوفانس (٧٥٢-٨١٨) بتسجيل تناقضات لقاء صفرونيوس مع عمر، لكنّه أضاف إلى قصّته، معتمداً في الغالب على المصادر السّريانيّة، وسجّل أنّه في اللّحظة الأولى من رؤية عمر، هتف صفرونيوس باشمئزاز: في الحقيقة، هذا هو الخراب الفاحش الحقّ في المكان المقدّس، الذي تحدّث عنه النّبيّ دانيال!.[2] وكان مصدوماً من مظهر عمر الرّثّ، المغطّى بملابسَ متّسخةٍ من شعر الجمل، وقد عرض عليه أحد أثوابه حتّى يتمّ غسل ردائه، وقد رفض عمر عرضه في البداية لكنّه قبِل لاحقاً، ولا بدّمن أنّ البطريرك البالغ من العمر ثمانيةً وسبعين عاماً قد تأثّر من المظهر المتواضع لعمر الخليفةِ والمحاربِ البالغِ من العمر ستة وأربعين عاماً.[3]

[1] في تاريخ لقاء المسيحيّة الشّرقيّة مع الإسلام هناك العديد من الأمثلة عن السّماح بتمييز واحترام الإسلام على أنّه تقديسٌ حقيقيّ لله. من جهةٍ. وإدانة ورفض للسّلوك الطّائفيّ من جهةٍ أخرى، وهناك حالةٌ خاصّةٌ هي غريغوريوسوس بالامس (١٢٩٦-١٣٦٠) الزّعيم الرّوحيّ المعروف،ورئيس أساقفة تسالونيكي، **الذي دعا رعيته إلى غرس التّبجيل الإسلاميّ لله، ورفض "البربريّة" ذلك السّلوك الذي احتجزه و سلكه الأتراك المسلمون.** راجع دانيال ساهس، "الحوار والأسر" غريغوريوسوس بالماس (١٣٦٠-١٢٩٦) والمسلمون، نظرةٌ عن اليونانيّة الأرثوذكسيّة اللاهوتيّة ٢٥ ، ١٩٨٠، ص٤٠٩-٤٣٦؛ فقرة، غريغوريوسوس بالماس في الإسلام، العالم الإسلاميّ ٧٣، ١٩٨٣، ص١-٢١

[2] ثيوفانيس، كرونوجرافيا، المجلّد.١، ص٣٣٩ (في إشارة إلى دانيال ٢٧، ٩؛ راجع ١ مكابيّين ١,٥٤ و ٦,٧).

[3] اعتنق عمر الإسلام وقد كان عمره ستةً وعشرين عاماً، قبل أربع سنوات من الهجرة وذلك عام ٦١٨.

غير أنّ المسلمين احتفظوا بروايةٍ تخالف هذه التّفاصيل! حيث تقول رواية القرن الرّابع عشر: **إنّ المأمورين لدى عمر بدّلوا له ملابس الرّكوب المتّسخة التي كان يرتديها، وذهب إلى المدينة، لكنّ السّكان رفضوا حينها قبوله على أنّه الخليفة الحقيقيّ إلى أن عاد وغيّر ملابسه،**[1] و تمّ التّحفّظ على اسم صفرونيوس، أو أيّ مسؤولٍ مسيحيٍّ آخر حفاظاً على مقام عمر.

ويؤكّد ما سجّله ثيوفانيس التّناقض الصّارخ بين المعسكرين في التّأريخ البيزنطيّ، والصّورةِ المرادِ حفظُها،ويضيف في الوقت نفسه،عرضاً آخر، ولمسةً إنسانيّةً للّقاء بين صفرونيوس وعمر. وتعود القصّة في أصلها إلى مصدرٍ سريانيٍّ معروفٍ، "ثيوفيلوس من الرّها (٧٨٥)" والذي أصبح فيما بعد المصدرَ المستخدَم من قِبَلِ ثيوفانيس، ديونيسيوس من تلّ محري، وأغابيوس من منبج، للأحداث المؤرّخة بين عام ٥٩٠ و٧٥٠م[2] .

وفي كلّ الأحوال، فإنّ التأريخ اليونانيّ هو المبْكِر الوحيد عن الموضوع المستقلّ عن ثيوفانيس، أمّا تأريخ نيسفوروس، بطريرك القسطنطينيّة (٨٠٦-١٥)، الذي كُتب على الأرجح بين عامي ٧٧٥، و٧٨٧ [3] **فهو صامتٌ تماماً** عن الواقعة بأكملها، على الرّغم من أنّ صمت الكاتب قد يُظهِر موقف قسطنطينيّة نحو أصغر بطريركيّةٍ سقطت.

---

[1] راجع: ر. عبيد، و د. توماس، في، انفعالات الإسلام و المسيحيّة في الحروب الصّليبيّة، رسالةٌ من أهل قبرص وابن أبي طالب، الرّدّ الدّمشقيّ، ليدن، ٢٠٠٥، ص٩-١٧٦.

[2] راجع: "هويلاند ورؤية الإسلام" ص٤٠٠-٩، ٦٣٩ و٤٥.

[3] راجع سيريل مانغو، نيكيوروس بطريرك القسطنطينيّة: تاريخ قصير، النّصّ، والتّرجمة، والتّعليق، واشنطن العاصمة، ١٩٩٠، ص٢٠-٢٧. الأدب في الإسلام في القرن السّابع أتى من القسطنطينيّة.

وفي كل المناسبات تبدو التّقاليد المسيحيّة والإسلاميّة ككلٍّ غيرِ متعارضٍ مع جوهر وروح نسخة أفتيشيوس، التي سادت في أوساط المؤرّخين والكرونوغرافيّين للمسيحيّة الشّرقيّة؛ ويكرّر نكتاريوس كريت، بطريرك القدس من عام ١٦٦٠ إلى ١٦٦٩، نسخة أفتيشيوس[1] ويجعل دخول عمر للمدينة على أنّه حاجٌّ بدلاً عن فاتح.

قد ينتمي هذا اللّقاء بشكلٍ أكثر إلى الثّقافة المقارنة من التّاريخ، ومع ذلك، ولعدم وجود أدلّةٍ تاريخيّةٍ تخصّ المرحلة الزّمنيّة الأولى بين المسيحيّة والإسلام، فنحن مضطرون (أو ربّما متميّزون) لعرض أيٍّ من هذه الشّذرات من التّاريخ على الأقلّ بأنّها ظاهرةٌ قد تَحفَظُ أو تمحو. عن طريق قوّتها. الدّلائلَ التّاريخيّةَ. وفي جميع الأحوال، إنّ قيمتها بالنّسبة لتاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين لا يمكن إنكارها.

---

[1] نكتاريوس كريت (١٦٢٠-٧٦) بطريرك أورشليم " Επιτομήτ-ς"Ιεροκοσμικ-ς" Ιστορίας، أثينا (١٦٧٧)، ١٩٨٠، ص. ٢٨٢-٣.



التّحوّل الأيديولوجيّ وتطوّر العرض الإمبراطوريّ في أعقاب انتصار الإسلام.

ديفيد أولستر

توسّعت الإمبراطوريّة الرّومانيّة في عهد جستنيان من طرفٍ واحدٍ من البحر الأبيض المتوسّط، وخلال الوقت المسمّى، ولأكثر من مئة سنةٍ بعدها، عبرت حملةٌ عسكريّةٌ كبيرةٌ للإمبراطور من قسطنطينيّة إلى تسالونيكا،[1] لكن على الرّغم من أنّ اللّومبارديّين، السّلافيّين والفارسيّين كان لهم بعضٌ من الفضل في انهيار الإمبراطوريّة في القرن السّابع الميلاديّ، إلّا أنّ العرب هم من حمّل الإمبراطورية الضّرر الأكبر بمراحل، وهم الذين بقوا في عيون الرّومانيّين الخطر الأبرز الذي هدّد وجودهم، والمسبِّبَ للعديد من الكوارث، وقد كان من ضمنها خسارة القدس وحصاران لقسطنطينيّة من العرب.

ولم يُعبّر عن القوّة التي بدت تفوق إمكانيّة الإمبراطوريّة على النّجاة منهم بشكلٍ أفضلَ من التّطوّر الرّومانيّ، أو ربّما لِنَقُلْ: الخطاب السّياسيّ البيزنطيّ، ولقد تكلّمتُ وكتبتُ في مكانٍ آخر عن التّأثير الإيديولوجيّ

---

[1] انظر: الوصف في ثيوفانيس، كرونوجرافيا، طبعة. سي. دي بور، ليبزيغ، ١٨٨٣، ١، ص٣٦٤. بشكلٍ ملحوظٍ، هذا الإنجاز الأدنى، مقدّمٌ على أنه انتصارٌ عسكريٌّ كبيرٌ، فإنّه يشير إلى أنّ المصدر الأوّليّ لهذه المعلومات كان نوعاً من الإعلان الرّسميّ مثل الكثير من الموادّ التي تصف حملات هرقل، ويشير إلى الفقر من الموادّ التي كان على البروباغاندا الإمبرياليّة القيام بها.

للغزوات العربيّة على التّعريف الذّاتيّ الرّومانيّ والخطاب السّياسيّ، ولن أعاود الآن هذا النّقاش؛ وما أودّ مناقشته هو التّأثير الذي تركته الغزوات العربيّة على الدّور الإيديولوجيّ التّأسيسيّ لوزارة الإمبراطوريّة في القرن السّابع، وتأثير هذه التّطورات على الصّراع الدّينيّ السّياسيّ الكبير في تحطيم الرّموز الدّينيّة.

وقَبل المضيّ قدماً، أودّ توضيح بعضٍ من المسائل المنهجيّة الكامنة في هذا التّحقيق، فمن النّاحية الإيديولوجيّة هو مصطلح غير مناسبٍ تماماً لمناقشة أواخر الخطاب السّياسيّ الرّومانيّ! وذلك لأنّه يحمل ضمنياً نَسَقاً فلسفياً حديثاً. ولقد فضّل هانز جورج بيك تعبير "اللّاهوت السّياسيّ" عن الإيديولوجيّ، لأنّه شعر بأنّ الخطاب السّياسيّ البيزنطيّ يعيد باستمرارٍ تفسير الإرث الخطابيّ لإنشاءات البلاغة الإغريقيّة، بطريقةٍ مشابهةٍ لطريقة تفسير اللّاهوتيّين المسيحيّين لنصوص الإنجيل.[1] وهذه الكنوز الخطابيّة من اللّوحات الكلاسيكيّة أو النّقاشات الجدليّة، كانت واسعةً للغاية، وشاركت في احتوائها عناصرُ متناقضةٌ أتاحت حيّزاً كبيراً من الاستغلال السّياسيّ، ومن ثمّ، فإنّ ما ندعوه بـ "إيديولوجيٌّ" هو أكثرُ بقليلٍ، وهو من وجهة نظرٍ أبعدُ من الاستغلال السّياسيّ العابر لمجموعة من اللّوحات الخطابيّة لتلبية احتياجاتٍ سياسيةٍ فوريّةٍ؛ وفي هذا المعنى لم يكن هناك أيّة إيديولوجيا رومانيّةٍ سياسيّةٍ، و من ثمّ، هناك قدرةٌ رومانيّةٌ رائعةٌ على القدح والمدح!. **ومن النّاحية الأخرى، ظلّت هذه البلاغة المتنافسة تتّفق إلى حدٍّ ما في تحقيق افتراضاتها حول طبيعة الإمبراطوريّة: بأنّها كانت عالميّةً، وقد تمّ اختيارها من الله لتحكم العالم، وأنّ**

---

[1] انظر: هـ.-ج. بيك، الجمهوريّة الرّومانيّة. Vom Staatsdenken der Byzantiner ،ميونيخ، ١٩٧٠، ص. ٥-١١.

الأباطرة الفاضلين كانوا القناة التي بعث الله من خلالها البركة للإمبراطوريّة، بينما الأباطرة الأشرار جلبوا غضب الله وعقابه.[1]

ويمكن للمرء بهذا المعنى المحدود، أن يتحدّث عن إيديولوجيا الإمبراطوريّة الرّومانيّة التي خضعت لإعادة بناء الخطابات باستمرارٍ لتحقيق احتياجاتٍ سياسيّةٍ معاصرةٍ، والتي حافظت على بعضٍ من الأسس الجوهريّة التي وجدت تعابيرَ استطراديّةً منافسةً ومتغيّرةً.

وتتعلّق النّقطة المنهجيّة الثّانية بدور المسيحيّة في الخطاب السّياسيّ الرّومانيّ، وبالنّسبة لبعضٍ من العلماء، فإنّ المسيحيّة تمتلك وحدةً روحيّةً مستقلّةً تفوق المقام التّاريخيّ والسّياسيّ. وأنا لا أتّفق مع هذا التّقييم؛ بل عوضاً عن هذا أودّ القول: إنّ هناك مسيحيّةً مُنتَجَةً ومُحدّدةً من سياقاتٍ تاريخيّةٍ، ومن الواضح أنّ اللّاتينيّين، والنّسطوريّين، والبيزنطيّين المؤمنين بالطّبيعة الواحدة كانوا متميّزين، لكن كان هناك تطوّرٌ كبيرٌ في كلٍّ من هذه الأعراف.

فالمسيحيّة البيزنطيّة في القرن الثّامن. قرن تحطيم الرّموز الدّينيّة. كانت. حتماً. مختلفةً جدّاً، سواءٌ دينيّاً أو عقائديّاً عمّا كانت عليه في القرن السّادس؛ وأسباب هذا. وهذا ما آملُ بيانه. لها علاقةٌ بإعادة تعريف السّلطة المسيحيّة التي وجدت سبباً لهذا في الغزوات العربيّة، باختصار فإنّ ما آمل إثباته، هو تأثير وقع الغزوات العربيّة في خطابات المسيحيّة الرّومانيّة للسّلطة الإمبرياليّة، الذي كان مصحوباً بالتّحوّل المؤسّسيّ لوزارة الإمبراطورية التي عزّز مزاعمَها الكهنوتيّة كلٌّ من المذهبيّة والشّعائريّة، وفي نهاية المطاف فإنّ مشكلّةً بمثل هذه

---

[1] انظر: دايفيد أوليستر، الهزيمة الرّومانيّة، استجابة المسيحيّة، والبناء الأدبيّ لليهوديّة، فيلادلفيا، ١٩٩٥، ص٣٣.

الظّروف السّياسيّة تمكّن الأباطرة من ادّعاء سلطةٍ كنسيّةٍ لتفرض القيود على الطّقوس المسيحيّة.

واعتمد المسيحيّون بسرعةٍ وسهولةٍ الخطاب الرّومانيّ الظّافر، ومفهومَ أنّ النّصر الإمبراطوريّ يقع على عاتق البركة الإلهيّة التي يكفلها بفضيلة الإمبراطور الذي منحه النّصر بنفسه.

في أعقاب جسر ميليفيا، في القرن الرّابع تبنّى الأسقف ورجل الحاشية الملكيّة "يوسابيوس" تقليد النّصر الرّومانيّ ليبرهن على أنّ المسيح هو إله النّصر الأعظم!وعلى مدى ثلاثة قرونٍ بعدها، وعلى الرّغم من تزايد تداعي المزاعم الإمبرياليّة بالنّصر العالميّ، بقي المسيحيّون الرّوم مصرّين باعتدالٍ على استيلائهم على خطاب القوّة العسكريّة والرّعاية الإلهيّة، وينصّ تصريح جستنيان على أنّ: الحفاظ على سلامة الحكومة يعتمد على أمرين: القانون وقوّة السّلاح، وأنّ كلًّا منهما بحاجةٍ للآخر بشكلٍ دائمٍ، لأنّه كما تخضع الشّؤون العسكريّة للأمن عبر القانون، كذلك يُحفظ القانون بقوّة السّلاح؛ وهذا يختلف قليلاً في الرّوح عن توصيف "فيرغيل" للحكم الرّومانيّ، وقد أدرك جستنيان أيضاً، أنّ نجاح السّلاح الرّوماني يعود إلى فضل الله:**"تعجز عقولنا عن التّصوّر، وألسنتنا عن التّعبير عن مدى الامتنان والشّكر لربّنا الله، يسوع المسيح....**"[1]

في الواقع إنّ هذا يتجاوز جميع المعجزات الموجودة على الأرض، إنّ الله الجبّار تكرّم الآن من خلالنا من أجل جلالته واسمه، بأن تحرّرت إفريقيا بعد

---

[1] كوربوس يوريس سيفيليس، الدّستور، طبعة. P. كروجر، المكرورة. برلين، عام ١٩٧٣ المقدّمة.

وقتٍ قصيرٍ ونالت حرّيتها [من المخربيّن] الذين كانوا أعداء كلٍّ من الجسد والرّوح".[1]

ويمكن بسهولةٍ مقارنة خطاب النّصر هذا، بدعم جوبيتير للتّراجان الأتقياء في إطراء بلينيّ،[2] أو في الهزيمة الهائلة للتّدمريّين من قِبَل أورليان في وثيقة أغسطس التّاريخيّة.[3] وباختصار يمكن القول: لم يكن هناك معارضةٌ أو أيّ توتّرٍ وحساسيّة بين المسيحيّة والرّومانيّة، وكما دوّن بوليبيوس منذ قرونٍ عدّةٍ، كان الرّومان دائماً مطيعين للغاية حيال الاعتراف بالقوى الإلهيّة التي ساعدتهم في شؤونهم. فقد وظّفوا الشّعائر الدّينيّة لدعوة آلهتهم للوقوف بجانبهم أثناء الحرب، وإذا كان المسيح الآن إلهَ روما الوحيد، فهذا لأنّه أثبت أنّ جبروته هو الأقوى في المعركة.

حَدَّ الحكم العسكريّ والقضائيّ للإمبراطور الأخير القديم، من جاذبيّته على الصّعيد العلمانيّ! وحتّى أولئك الأباطرة الذين انتهكوا المجال الكنسيّ بشكلٍ أكبر، بقوا مقيّدين مهما كانت أعمالهم السّياسيّة، فخطاباتهم رسمت بوضوحٍ حدود السّلطة الكنسيّة والإمبرياليّة،أمّا جستنيان الذي تراوح تدخّله في شؤون الكنيسة بين إدانة البدع إلى خلق عددٍ من البدع بنفسه، فإنّه

---

(1) كوربوس بوريس سيفيليس: .I,1,27. التّعليق على هذا المقطع في هـ. هانغر، Prooimion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengender Urkunden، فيينا، ١٩٧٤، ص. ٧٠، يشير إلى الموضوعات "الوعي" بأنّ الإمبراطور هو المتلقّي الشّخصيّ للبركة الإلهيّة من جهة، والنّائب الإلهيّ على الأرض من جهةٍ أخرى.

(2) بليني، Panegyricus، ترجمة، ب. راديس، لندن / كامبردج، ١٩٧٥، ١,٨ .

(3) Scriptores Historiae Augustae، لندن، كامبريدج، ١٩٦٨: للاستشارات من كتب سيبيل، وضرورة أداء الصّلوات المقدّسة للآلهة، انظر: ٢٠،٥-٢١،٤٤ للظّهور بهيئة معجزةٍ في خضمّ المعركة الذي نسبها أورليان (وفقاً للنّص على الأقل) إلى الشّمس، انظر: ٢٥،٣-٦.

على الرّغم من ذلك ميّز بقوّةٍ بين السّلطة الكنسيّة والإمبراطوريّة، وشرح جستنيان في روايته السّادسة: **"إنّ هناك هبتين عظيمتين منحتهما رحمة الله من السّماء: الكهنوت، والإمبراطوريّة،فالأولى تخدم الأمور الإلهيّة، والثّانية تترأس وتدير الشّؤون الإنسانيّة"**[1]

إنّ الفصل الحادّ بين الكنيسة والدّولة من قِبَلِ أحد أشدّ المتطفّلين المتحمّسين البيزنطيّين للشّؤون الكنسيّة، لا يُظهِر حدود القوّة الإمبرياليّة كما هو واضح، بل إنّ الاتّفاقيّات المقبولة هي التي استوجبت حدوث هذا؛ وقد تمّ تعقيد السّياسات الكنسيّة من قِبَلِ موقف الأباطرة المنحرف، أمّا الموضوع الخاصّ الذي طالب به قسطنطين (أسقف أولئك الذين من خارج الكنيسة) فإنّه لم يستمرّ بعد وفاته، بحيث تدخّلت الإمبراطوريّة تدخّلاً مباشراً في الأمور الكنسيّة، وبخاصّةٍ العقائديّة منها، ونادراً ما نجحت، بل إنّ تدخّلها أدّى في أكثر الأحايين إلى نتائجَ عكسيّةٍ، خصوصاً بعد مجمع خلقيدونيّة، حيث توسّع الشّقّ بين الطّبيعة الواحدة والطّبيعتين، وكان التّدخّل الإمبراطوريّ في الأمور المذهبيّة فَشِلاً بجدارةٍ، و قد أساء كثيراً إلى الوضع السّياسيّ.

وتصريح زينو "Henoticon"، واختراع أنستاسيوس لطقوس التريساجيون (التّقديسات الثّلاثة)، وتعريف جستنيان الواسع لصيغة الأرثوذكس، من الثّيوباشيّة إلى الأرثروبودكتيّة، تلقّت انتقاداتٍ من جانبي النّزاع كليهما اللّذين استاؤوا من التّدخّل الإمبراطوريّ في الشّؤون المذهبيّة.

وتلقّننا السّياسة أنّ الأباطرة تجاوزوا هذا الحدّ النّظريّ لسلطتهم، فساروا ليس فقط ضدّ مشاكل التّطبيق والإجماع، بل تحكّموا أيضاً بالخطابات

---

[1] Novellae، طبعة. ر. شول / غ. كرول، المكرورة. برلين، ١٩٦٣، ص٥-٤٤.

السّياسيّة السّائدة التي لا تُبيح أفعالهم، والتي تسمح بالتّنافس مع سلطتهم، إذا ما استخدموا الإمكانيّاتِ الماديّةَ لفرض مشيئتهم على الكنيسة.

قد يمتلك الإمبراطور القوّة الإمبراطوريّة لترهيب الكنيسة وإخضاعها، لكنّه يفتقر بشدّةٍ إلى السّلطة الكهنوتيّة لقيادة الكنيسة إلّا كراعٍ لها أو كدورٍ ملزمٍ آخر.

وجد هذا التّقسيم للسّلطة الزّمنيّة والرّوحيّة تعبيراً له في التّماثل البلاغيّ للقوى السّماويّة والأرضيّة،وهو التّماثل الذي أظهر الإمبراطور على أنّه فرْض إلهيٌّ جالبٌ للنّظام إلى السّهل الدّنيويّ، وهو أمرٌ شائعٌ للغاية، كما صرّح هتافٌ من تتويج أناستاسيوس: **يا إمبراطور السّماء، امنحنا إمبراطوراً على الأرض.**[1] ومن المسموح جداً. **أن يكون إمبراطور كثيودوسيوس ممدوحاً: إسبانيا منحتنا إلهاً يمكن أن نراه.**[2] ويمكننا أيقونيّاً رؤية مثل هذا التّشابهِ في اللّوح المزدوج البربرينيّ من القرن السّادس، وهو الذي يضع الصّورة الملكيّة في خطٍّ مباشِر مع الإله، ويضع صورة الإمبراطوريّة بين الخانة السّماويّة والأرضيّة! بينما يترأس المسيح الخانة العليا، الإمبراطور معدودٌ كمنتصرٍ عسكريٍّ، يسحق أعداء المسيح في الخانة السّفلى، بينما أعداء الإمبراطور المحميّ إلهيّاً منبطحون

---

[1] de ceremoniis aulae byzantinae، ريسكي. جاي. بون، ١٨٣٧، ٢، ص ٥-٤٢٤. هذه المساواة بين السّماء والأرض شائعةٌ للغاية، وتعود إلى العصور الهلنستيّة، هـ. هنجر، Prooimion، ص. ٤٩ff؛ هـ. هنجر، Reich der neuen Mitte. Der chrislichGeist der byzantinischen Kultu, غراتس، ١٩٦٥، ص. ٦٤؛ و W. Enßlin، "Gottkaiser und Kaiser von Gottesgnaden,"Sitzungsberichte derbayerischen Akademie der Wissenschaften, philhist. ميونيخ، ١٩٤٣، ص. ٦٦.

[2] Latinus Pacatus Drepanius، مديح الإمبراطور ثيودوسيوس، R.A.B. Mynors، أكسفورد، ١٩٦٤، ٥,٤.

أو راكعون باستسلامٍ في أدنى خانة؛ **وارتكاز المسيح بشكلٍ مباشرٍ فوق صورة الإمبراطوريّة يعطي انطباعاً للمشاهد بأنّ الحاكم السّماويّ يشرف ويرعى النّصر العسكريّ للحاكم الأرضيّ في الأسفل**، ولم يكن هذا التّمثيل الفنّيّ الثّنائيّ عن الإمبراطوريّة جديداً؛ بل لقد تمّ توظيف هذا الأسلوب منذ ملوك الهلنستيّة، لكنّ الكتّاب الكنسيّين كانوا أكثر ميلاً للحرص حيال تحديد قيود هذا التّزييف الذي مدحته المحكمة، وبالتّحديد، عندما تمّ بحرّيّةٍ توظيف جميع الزّخارف الهلنستيّة من فن التّمثيل الثّنائيّ، كان أولئك الكتّاب الكنسيّون، ميّالين لتجنّب اللّغة التي تتمحور حول المسيحيّة، والسّبب لهذا مفهومٌ؛ فقد مالوا إلى الحدّ من خطاب الأسقف المسيحيّ لتطوير حوارٍ منافسٍ للسّلطة. وقد أوضح غريغوريوسوس نانزيانزينوس قائلاً: **يُصوَّر الإمبراطور على أنّه الله، كما يُصوَّر الأسقف أيضاً على أنّه المسيح**،[1] وقد استغلّ الكنسيّون هذا التّمييز للطّعن بطريقةٍ غير مباشرةٍ بمزاعم السّلطة الملكيّة على الكنيسة، وقد هتف الأساقفة في مجمع خلقيدونية لمواصفات "مارقيان" قائلين: أنت تخدم الإيمان، يحرسك المسيح الذي تمجّده، أنت تقوّي الإيمان الأرثوذكسيّ، نور العالم، أيّها الرّب أنت تقف حارساً.[2] **كان الإمبراطور يحمي ويكرّم خدّام المسيح، لكن لا يتدخل في مجال سلطتهم، أي في صوغ تعاليمهم المذهبيّة، فقد نسب سوزمن على سبيل المثال لفالنتينيان الاعتراف بأنّه لم يكن له دور في الاهتمامات المذهبيّة لقوله: أنا مجرّد شخصٍ عاديٍّ، ولا يمكنني النّظر في هذه المسائل عن كثب؛ لكن**

---

[1] انظر: جاي. ستروب، "قسطنطين ايسكوبوس كونيوس: تمثيل لجلالة الإمبراطور المسيحيّ الأول، أوراق دومبارتون أوكس ٢١، ١٩٦٧، ص ٥-٤٤.

[2] إي. شوارتز، Acta Conciliorum Oecumenicorum، برلين، ١٩٣٥، ٢٤، ٤٧، ص٤٣٤.

دعوا الكهنة الذين يملكون السّلطة على هذه الأمور، يلتقون متى شاؤوا.[1] ومع ذلك فإنّ الأباطرة الأكثر عدوانيّة كـ "جستنيان" وظّف المذاهب كحامٍ له ليشقّ طريقه في الخلافات العقائديّة عن طريق ادّعاءٍ سهلٍ، هو أنّ الطّريقة الوحيدة لحماية المذاهب الأرثوذكسيّة هي أن ينشرها بنفسه![2] لكن مع غضّ النّظر عن كيفيّة استغلال الأباطرة للمذاهب، فقد استغلّوها بشكلٍ متسلسلٍ، وبقي التّوصيف الذّاتيّ الملكيّ والتّدخل في الشّؤون الكنسيّة مرتبطاً بها، لكن ليس بالضّرورة أن يكون صادراً عنها، وهكذا، فعلى الرّغم من أنّ الإمبراطور الأخير القديم كان الممثّل الأرضيّ لله، كان في الواقع انعكاساً لصورة الله على الأرض. وقَبِلَه الكتّاب المسيحيّون تقريباً من دون قبول هذه الصّيغة. وعلى الرّغم من ذلك فقد حجبوا السّلطة الكنسيّة عن الإدارة الإمبراطوريّة! وقد حمت سلطة الأباطرة الكنيسة، ومن ثمّ مجّدت المسيح عبر خدماتهم للأساقفة، لكنّهم افتقروا للصّلاحية التي تخوّلهم إملاءَ العقائد على الكنيسة، **وأوضح أساقفة مجمع خلقيدونية كيف أنّ "الإمبراطور أحضر معه أوّلاً الجيش التّقيّ**

---

[1] استشهد في طبعة ف. دفورنيك، المسيحيّة المبْكرة والبيزنطيّة الفلسفة السّياسيّة: الأصول والخلفيّات، واشنطن، DC، ١٩٦٦، ت ٢، ص. ٧٨٨.

[2] انظر: .Dأولستر، "جستنيان، المذاهب والكنيسة،" Byzantinoslavica ٥٠، ١٩٨٩، ص. ٦٥-٧٦. لم يكن الجهد الأكثر تصميماً بما يخصّ التّمثيل المسيحيّ للإمبراطوريّة مفاجئاً من قبل يوسابيوس في ثورته الأولى على انتصار المسيحيّة. وزيادةً على ذلك، صرّح قسطنطين أيضاً عن حالة الوضع الكنسيّ أكثر من أيّ إمبراطورٍ بعده، وأنّه من المغري أن نلاحظ التقاء هذه الاتّجاهات المذهبيّة والمؤسّسيّة. وبالتّأكيد، فقط انتقل الأباطرة في وقتٍ لاحقٍ على نحوٍ متزايدٍ بعيداً عن الأنموذج القسطنطينيّ من السّلطة الكنسيّة بصرف النّظر عن الأسلوب الصّارخ الذي فرضوا به إرادتهم على الكنيسة.

لمحاربة الشّيطان، حينها مدّه الله بالحصانة من كلّ خطأ" وتحقّق نصر الإيمان بقيادة البابا.[1]

كان واجب الإمبراطور ضمان السّلام والاستقرار ليساعد الأساقفة على التّباحث، لكنّ صوغ العقيدة كان من حقوق الكنيسة، وذلك في أعقاب مجمع خلقيدونية والبابا، ومن ثمّ عندما يصدّق الإمبراطور على قراراتٍ كنسيّةٍ أو استشاريّةٍ، فهو يطبّق قوّة الدّولة لفرض عقيدة الكنيسة،وقد أوضح جستنيان أنّ قوانينه كانت فقط أداةً للتّنفيذ، بقوله:**نحن الذين أنشأنا قواعد محكيّةً، لراحة المقدّس، ويعود للرّسل الكنسيّين اختيار العقوبة المناسبة للمذنبين،**[2] وكان هذا السّياق الكهنوتيّ الخاصّ بالإمبراطور. مع الاستثناء الملحوظ لقسطنطين. الذي قيل عنه: إنّه كهنوتيٌّ دعا البابا ليو الأوّل مارقيان لاستئصال الهرطقة بقوله: يجب على الرّوح الكهنوتيّة والرّسوليّة التّقية الخاصّة بك أن تنهض لتنال ثواب العدالة ضدّ الهراطقة.[3] وكان الدّفاع عن العقيدة وليس صوغها يقع على عاتق الدّائرة الإمبراطوريّة، لكن في الحقيقة، كان يمكن للأباطرة صوغ العقيدة تذرّعاً بحمايتها.

كان الشّيوع الذي نشأ بين الكنيسة والدّولة غير واضحٍ وغير مدروسٍ بعنايةٍ، وذلك كما توضّح بعضٌ من الأنموذجات من الاقتباسات، لأنّ السّلطة العمليّة للإمبراطور على الكنيسة . عبر سلطته السّياسيّة والعسكريّة . كانت

(1) Acta Conciliorum Oecumenicorum، ص. ٥٥٣ . ١٦ Novellae، المقطع ١، ص٥٧-٨.
(2) Novellae، المقطع ١، ص٥٧-٨.
(3) Acta Conciliorum Oecumenicorum، ص٩٦.

كبيرةً بالفعل، وكثيراً ما تدخّل الأباطرة في الشّؤون الكنسيّة، خصوصاً عندما قَسَمَ جدل "الطّبيعة الواحدة" الكنيسة.

عزّز اعتماد الحاجة التّأسيسيّة لكنيسةٍ ذات "طبيعتين" للدّعم الإمبراطوريّ... تدخّلَ الدّولة في الشّؤون المذهبيّة بشكلٍ أكبرَ مع النّتائج الهزيلة عموماً، ولكنّ الإنشاء المؤسّسيّ الثّاني بدأ في تحويل الصّورة الإمبراطوريّة، ممّا أثّر أيضاً على المنصب المحتمَل للإمبراطور داخل الكنيسة،ولقّن التّطوّر التّأسيسيّ للإدارة الإمبراطوريّة الفنَّ البلاغيَّ الثّنويَّ، أنّ النّظام والقانون يعتدل بالتّركيز على شخص الإمبراطور عوضاً عن التّركيز على العبادة المدنيّة. و لِما يقارب المئتي عامٍ لم يذهب إلى المعركة إلّا إمبراطورٌ واحدٌ، وذلك لاستعادة عرشه بعد أن فقد سيطرته على قسطنطينيّة؛ **وكان على خطاب النّصر أن يرتكز على أهميّة كره الإمبراطور لفراق جدران قسطنطينيّة الآمنة! لكنّ خطاب النّصر بقي قائماً؛ ولو لم يذهب الأباطرة إلى المعركة لكان بقي من الضّروريّ نسب النّصر لهم.** ونتيجةً لذلك فإنّ النّصر يعود للصّلاة والتّقوى الشّخصيّة، وقد كسب ثيودوسيوس الثّاني المعارك عبر الصّلاة، وازداد المديح لنظامه الرّهبانيّ، ليس فقط لصورته كإمبراطورٍ مسيحيٍّ تقيٍّ، بل لكن لكونه فاتحاً منتصراً أيضاً.[1]

بحلول القرن السّابع، زعم الإمبراطور هرقل أنّه ليس في استطاعة الدّور الأرجوانيّ، والصّولجان، أو السّلطة تسخير القوّة كما تفعل ممارسة

---

[1] انظر: مناقشة الأدلّة والآثار المؤسّسيّة والبلاغيّة لهذا التّطوّر في دايفيد أوليستر، الهزيمة الرّومانيّة، ص٣٠.

التّقوى لأنّها فضيلةٌ بطبيعتها.[1] و تتجلّى بوضوحٍ إعادة البناء هذه للصّورة الإمبراطورية، في التّطور الإمبراطوريّ بين القرنين الخامس والسّابع، فعنوانات القرن الخامس عسكريّةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ، وتقليديّاً فقد عُنوِن عهد مارقيان وڤالنتينيان الثّالث بـ: الأباطرة المسيحيّون الأكثر ورعاً، وإخلاصاً، ونصراً، وحاملو الأمجاد، والجلالة الأبديّة.[2] وتلقىّ الأباطرة كلّاً من الألقاب الدّينيّة والعسكريّة، لكنّهم كانوا أكثر ميلاً لإبراز الألقاب العسكريّة على العملات النّقدية، **وكان الشّعار الأكثر شيوعاً على وجه العملة هو "ربّنا أغسطس الأبديّ" وكان الشّعار الأكثر شيوعاً على الوجه الآخر المعاكس "نصر أوغسطس" [أو ربّما لأوغسطس]**[3] ويعود تاريخ الشّعار المعاكس إلى القرن الثّالث.

وقبل وقتٍ طويلٍ من قسطنطين، كان للشّعار المعاكس دلالاتٌ عسكريّةٌ واضحةٌ، وذلك على الرّغم من أنّ النّصر كان مفهوماً بوضوحٍ بأنّه بسبب مشيئةٍ إلهيّةٍ. في حين أنّ الإمبراطور كان يعدّه دائماً تقيّاً، **وكانت التّقوى مفهومةً بشكلٍ عامٍّ في التّقاليد الرّومانيّة على أنّها الأداء السّليم للواجبات المدنيّة التي تحافظ على علاقاتٍ جيّدةٍ بين الدّولة و القوى العليا، وأنّ هبة النّصر هي نتيجة الاحترام المسبّق للقوى الإلهيّة**. و خلال القرن السّادس عشر، تلقّت كلمة "التّقوى" مزيداً من الأهمّيّة، وكانت دلالةً على البرّ الشّخصيّ، في حين أنّ

---

[1] إيوس اليونانيّ الرّومانيّ، طبعة ك. زخاريا فون لينغيتال، والطّبعة المكرورة دارمستاد، ١٩٦٢، ص٣٦، كان ملحوظاً في هذه الرّواية ظهور عنوان باسيليوس الامبراطوريّ لأوّل مرّةٍ.

[2] مجلة المجامع المسكونيّة، ص١٣-١٤.

[3] انظر: أ.ر. بيلينجر، كتالوج العملات البيزنطيّة في مجموعة دمبارتون أوكس وفي مجموعة ويتمور، واشنطن العاصمة، عام ١٩٦٦، ص ٣٨٠-١.

التّقوى من الإمبراطور كانت بالمفهوم التّقليديّ تعني الحفاظ على واجبات المواطنين تجاه الآلهة أو المسيح، وبدت التّقوى الذّاتية للإمبراطور أنموذجاً رائجاً أكثر من منفّذ التّقوى المسيحيّ؛ [1]وكانت ذروة هذا التّطور في العنوانات تبنّي عنوان "المؤمن بالمسيح" من قبل هرقل، بينما ظهر هذا العنوان أحياناً في القرن السّادس، وجاء ليهيمن على الألقاب الإمبراطوريّة بعد اعتماده الأوّليّ.

في الواقع وفي القوانين، حلّ محلّ عددٍ كبيرٍ من ألقاب النّصر: جرمنكيوس، بيرسيكوس، سارماتيكوس، وما شابه من هذه الألقاب. التي هيمنت على الوثائق القانونيّة للأباطرة السّابقين.[2]

وربّما كان السّبب الذي دفع هرقل لتبنّي مثل هذا التّعبيرِ، هو وضعه المُلِحُّ، فالحرب ضدّ بلاد فارس تحوّلت إلى اختبارٍ لحماسة المسيحيّين، و ليس لمجرّد الرّومانيّين، لكن في عام ٦٢٩م فإنّه من الممكن أنّه شعر بأنّ الله استجاب للنّداء المكتوب خلف عملته الفضّيّة "الله مع الرّومان"وبالتّأكيد، يبدو الانتصار على الفرس جليّاً في أدب عام ٦٢٠م. ليس فقط في مراجع

---

[1] تمّ لحظ هذه الظّاهرة الخطابيّة التي تحوّلت في المدّة المدنيّة للتّقوى الذّاتيّة، منذ مدّةٍ طويلةٍ من قبل أو. تريتينجر، Die ostromische Kaiser-undReichsidee، أعاد طبعه دارمشتات، ١٩٥٦، ص١٤٥، وربّما لم يتمّ التّأكيد عليه بما فيه الكفاية من قبل العلماء اللّاحقين. عوضاً عن تطبيعه بالتّنصير كما فعل تريتينجر، من الممكن للمرء أن يسعى نحو عوامل تأسيسيّة أكثر دنيويّة.

[2] انظر: Ius Graeco-Romanum، ص٤٩،٤٥،٤٠،٣٦،٣٣،الخ. من الواضح أنّ الوثائق القانونيّة لا تحدّ بأيّ شكلٍ من استعمال شعارات النّصر في السّياقات الأدبيّة والبلاغيّة الأخرى: على العكس من ذلك فهي تزيد من التّركيز على الشّعارات الإمبراطوريّة العسكريّة المشرّفة، انظر: جي. رويش، Onoma Basileias. Studienzum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spaetantiker undfruehbyzantinischer Zeit، فيينا، ١٩٧٨، ص٢٣،١٠١.

المحكمة مثل جورج بيسيديا، أو سجلّات باسكال، لكنّ الكتّاب سيعكّرون قريباً المثاليّة الإمبراطوريّة مثل ماكسيموس المعترف، أو صفرونيوس. كمكافأة الله الخاصّة للرّومانيّين لتوبتهم و إخلاصهم.[1]

الأزمة الكبيرة للحرب الفارسيّة الأخيرة، والهزيمة المحيّرة من قبل العرب التي تبعتها سريعاً، مسحتا خطابات النّصر مؤخّراً في تلك المدّة القديمة، وأخذت معها أيضاً التّركيز على النّصر الإمبراطوريّ والقوّة العسكريّة! بل حتّى القدرة الرّومانيّة الملحوظة على تجاهل الوقائع السّياسيّة، لم تستطع تجاهل الدّمار الذي تبع انتصارات الإسلام حين نُشرت الرّسومات الخطابيّة، إضافة إلى أنّ هذه الكوارث أثّرت بشكلٍ مباشِر على شرعيّة السّلالة الهرقليّة، وأرجعت هيمنةُ الخطابات في أواخر العصور القديمة سبب الهزيمة إلى نقيصة الإمبراطور؛ **لكنّ نجاة السّلالة الهرقليّة لمئة عام، جعلت هذا التّفسير مستحيلاً بالنّسبة إلى المصادر الحكوميّة، وذلك على الرّغم من أنّ مصادر المحيط استغلت هذا التّفسير للهزيمة على نطاقٍ واسعٍ، ونسبت سبب الانتصارات العربيّة إلى الزّواج المحرّم بين مارتينا وهرقل؛ واستمرارِ النّجاحات العربيّة إلى الإيمان التّوحيديّ لكونستانس الثّاني. في محاكمته بتهمة الخيانة، اتّهم ماكسيموس المعترفُ بنشر الرّأي القائل: مادامت سلالة هرقل في العرش لن تتمّ هزيمة العرب أبداً!.**

---

[1] انظر: تعليقات و.إي. كايجي، هرقل: إمبراطور بيزنطة، كامبردج، ٢٠٠٣، ص١٩٢، الذي يصف الانتصار على الفرس على أنّه "دينيّ" بقدر ما هو عسكريّ. عن الشّعار السّداسيّ، انظر: (على سبيل المثال)، ب. غريرسون، كتالوج العملات البيزنطيّة في مجموعة دومبارتون أوكس وفي مجموعة ويتمور، واشنطن العاصمة، عام ١٩٦٦، ٢.٢، ص٤٣٧.

في ظلّ هذه الظّروف، كان من الضّروريّ على المحكمة أن تطوّر خطاباً سياسيّاً يتحدّى هذا الإسناد التّقليديّ للهزيمة، و أن تضع أسساً جديدةً لشرعيّة السّلالة الإمبراطوريّة.[1]

وهكذا، فمع انخفاض الثّروات الإمبراطوريّة بسرعةٍ، استُبدل خطاب النّصر بخطاب التّجديد الإمبراطوريّ، وأصبحت الهزيمة الآن من ضمن خطّة الله الأهمّ لتجديد الإمبراطوريّة بعد عقابها من خلال العرب، وعقاب الرّومان على خطيئتهم الجماعيّة. ومن أجل التّجديد، لم تعتمد الخطابات الإمبراطوريّة على الشّريعة الملكيّة الهلنستيّة، بل على الأنموذج البلاغيّ في الإنجيل، وتحديداً على أنموذجات الكريستولوجي. إضافةً إلى ذلك، بدأ البيزنطيّون خلال القرن السّابع بنشر رمزٍ أُخرويٍّ لشرح الأحداث بطريقةٍ غير معتمَدةٍ سابقاً.

كانت هذه النّظرة التّاريخيّة هي التي عرفت انبثاق النّبوءات في القرن السّابع وكانت نهاية التّاريخ من قبيل الصّدفة بالنّصر النّهائيّ واستعادة الإمبراطوريّة، ولم يطوّر أدبُ القرن السّابع تعبيراً كاملاً عن تكوين النّبوءات الإغريقيّة، إنّما توجّه إلى تلك العوامل المتعلّقة تحديداً بإصلاح الإمبراطوريّة، وهذا كان الشّغل الشّاغل للمعاصرين، ومن ثمّ، تعدّد بكثرةٍ استخدامُ الصّور الأخرويّة في أدبيّات تلك الحقبة من كاتبٍ إلى آخر، ولم تجد انتشاراً نمطيّاً حتّى بداية القرن الثّامن، وذلك عندما تمّت ترجمة رؤيا ميثوديوس-الزّائف من السّريانيّة إلى اليونانيّة. ومع ذلك أتاحت الغزوات العربيّة بالتّأكيد السّعي إلى

---

[1] لوجهات النّظر المختلفة للمعاصرين عن صعود العرب، انظر: أوليستر، الهزيمة الرّومانيّة، ص٣٦.

نصوصِ كرؤيا ميثوديوس التي هيمنت على العصور الوسطى، والنّبوءاتِ اليونانيّة، ووضعت مجموعةً من الأحداث المعاصرة في البنية الخطابيّة السّرديّة لنبوءات دانيال وحزقيال، وذلك لتنتج النّصر على العرب، إن لم يكن في المستقبل القريب، فهذا سيحدث على الأقلّ في نهاية الزّمان؛ [1] **وكلّما عظمت معاناة الإمبراطورية، كان أكيداً أنّ هذه الكوارث هي من الله، وكان مُحالاً ألّا تنسجم محن الإمبراطوريّة مع خطّة الله العظيمة لتحقيق النّصر الرّومانيّ في نهاية المطاف.**

تضمّنت رؤيا ميثوديوس-الزّائف . اليونانيّة تدخّلاً مباشراً من الله لتفادي الخطر العربيّ. وهكذا، فإنّ ما نجده في وثائق المحكمة التي سنستعرضها باختصار، هو ليس عرضاً تنبّئيّاً نمطيّاً، لكنّنا سنجد صورةً تربط الإصلاح الإمبراطوريّ بحكم المسيح الألفيّ للإمبراطوريّة، مع ارتباط الأباطرة الرّومان بهذا الحكم. وهكذا سارت هذه الصّورة الألفيّة جنباً إلى جنب مع التّعاظم الإمبراطوريّ، ومع البلاغة الكريستولوجيّة من خلال الرّبط المباشر بين الإمبراطور والمسيح بهذه المناسبة الألفيّة.

إذاً لم يكن النّصر العربيّ السّبب الوحيد في التّطوّر الثّوريّ التّأسيسيّ لبيزنطة في القرن السّابع، بل كان السّببُ في التّطوّرات الثّورية كامناً في الكنوز الخطابيّة التي استخرجها البيزنطيّون للتّعبير عن التّحدّيات التّاريخيّة والمؤسّسيّة في القرن السّابع الميلاديّ، وزيادةً على ذلك، فقد كانت هذه الصّور

---

[1] انظر: جي. بودسكالسكي، Byzantinische Reichseschatologie، ميونيخ، ١٩٧٢؛ و W. برانديس، " Endzeitvorstellungen und Lebentrost in mittelbyzantinischerZeit (٧. ٩. Jahruhndert)، "فاريا ٣، (Poikila Byzantina ١١)، بون، ١٩٩١، ص٩-٦٢.

الأنموذج الخطابيّ للدّولة والإمبراطورِ الذي بدأ في وقتٍ لاحقٍ من القرن السّابع، ليسمح بإعادة صوغ الأباطرة لخطاباتهم الشّرعيّة بطرائقَ جديدةٍ، وبأن يضعوا لأنفسهم مزاعمَ مؤسّسيّةً جديدةً في نهاية المطاف.

ومن الواضح أنّ هذا الخطاب يُظهِر تغييراً في الاستراتيجيّات الخطابيّة للتّعريف الإمبراطوريّ ولكن كان من الصّعب جدّاً قياس إلى أيّ مدىً يمثّل هذا الاعتماد الخطابيّ الشّعائريّ، التّحوّل المؤسّسيّ في القوى الكهنوتيّة للإمبراطور، فالمصادر لهذا نادرةٌ للغاية! لكن لابدّ من أنّ العديد من الأباطرة بدؤوا اعتماد خطاب النّشاط الكهنوتيّ، ومن البعيد كلّ البعد افتراضُ أنّهم تصرّفوا كالكنسيّين. ومع ذلك، فإنّ المصادر من وعن القرن السّابع حتماً، تلمّح إلى تصاعدٍ في المزاعم الكهنوتيّة الإمبراطوريّة. ولا يوجد أحياناً قيمةٌ جليّةٌ لمصادرنا؛ **ففي القرن التّاسع والعاشر مثلاً، سجلّ "سيرت النّسطوريّ" وَصْفَ التّتويج العرفيّ للإمبراطور "فوكاس" الذي أدّاه الأساقفة الثّلاثة الذين مسحوه، ومن المشار إليه أنّهم احتفلوا بالقدّاس معه،**[1] **ومن الواضح في هذه الحالة أنّ المؤلّف لا يعرف شيئاً عن التّتويج الرّومانيّ، وبسهولةٍ استبدله من تنصيبٍ أسقفيٍّ إلى تتويجٍ إمبراطوريٍّ**! لكنّ المصدر النّسطوريّ الآخر المعاصر "سِجِلّ غيدي" قد يكون قيّماً أكثر، فقد سجّل أنّ الملك الفارسيّ شوسرويس

[1] في التّاريخ النّسطوريّ، تتويج سيرت، ترجمة إ. شير، (Patrologia Orientalis 4)، باريس، ١٩٠٧، ص٥١٨-١٩.

أجاب عندما سُئل إذا كان يخشى قوّة هرقل، بأنّه هو "الله" لا يخاف هرقل الذي هو مجرّد كاهنٍ لأنّه سمع بأنّ هرقل قد تلقى التّرسيم.[1]

يمكن القول مرّةً أخرى: إنّها ليست حقيقةً حرفيّةً بهذا التّأكيد، لكنّ الخلط بين الكهنوتيّة والإمبراطوريّة في هذا المصدر الشّرقيّ النّسطوريّ بالتّحديد، هو ما يستوقفنا. وهذا الاختلاط لم ينشأ في مصادرَ سريانيّةٍ أو يونانيّةٍ، لكنّ المصادر السّريانيّة الغربيّة سجّلت نوعاً مختلفاً من الرّبط بين الكهنوتيّة والإمبراطوريّة في أعقاب الحرب الفارسيّة، وبحسب "ميخائيل السّريانيّ" فقد حاول هرقل المشاركة في المناولة في كنيسة الطّبيعة الواحدة في إديسا، لكن عندما اقترب من المذبح، رفض الأسقف المحليّ مناولته لأنّه لم يحرّم الخلقيدونيّة، فغضب هرقل وقاد الأسقف إلى الخارج، واستهلّ اضطهاد أتباع الطّبيعة الواحدة،[2] مجدّداً تاريخيّة القصّة الأقلّ أهمّيّة من الدّلالات عن صورة هرقل في الشّرق. قد تكون هذه التّصوّرات مستأصَلة من سياسة هرقل الكنسيّة في الشّرق، حيث أطلق مشروعاً طموحاً جدّاً لتوحيد الطّوائف المسيحيّة في الشّرق: الملكيّين، والطّبيعة الواحدة، والأرمن. وقام بخطوةٍ غير معتادةٍ بالتّفاوض شخصيّاً مع الطّوائف والمؤسّسات لتحقيق هذا الهدف، ومنذ أن أعلن قسطنطين صيغة "هومو أوسيان" في نيقية لم يُقدِمْ أيُّ إمبراطورٍ بشكل مباشرٍ على المشاركة في المفاوضات المذهبيّة مع المعارضين الكنسيّين، وكان الأباطرة السّابقون يستخدمون الوسطاء أو المؤسّسات الكنسيّة في مثل

---

(1) ت. نولديكه، Die von Guidi herausgegebene Syrische Chronik (Abhandlungen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien) فينا، ١٩٩٣، ص٢٨.

(2) ميخائيل السّريانيّ، السّجلات، ترجمة، ج. ب. شابوت، باريس، ١٩١٠، ٤، ص٤١١– ١٢.

هذه الموضوعاتِ الحسّاسةِ، مهما كانوا يسعَوْن لتوحيد المذاهب في الكنيسة، حتّى إنّ جستنيان اضطر لاستدعاء المجلس المسكونيّ ليشرّع إدانته لأوريجانوس والفصول الثّلاثة.

وفّرت الظّروف الفريدة لانتصار هرقل على الفرس، وحجّه في الشّرق مع صليب الحقّ، الضّامنةَ السّياسيّةَ للقيام بمثل مهمّةٍ شخصيّةٍ كهذه، واستغلّ رموزَ الصّليب المسيحيّةَ بكلّ معنى الكلمة لتعزيز سلطته في المجال الكنسيّ؛ وعندما دخل إلى القدس مع الصّليب قام بإزالة شعاره الإمبراطوريّ، على الرّغم من أنّه من غير الواضح تماماً على أيّ نوعٍ من الشّعارات اعتمد.[1] ومن دون التّوسّع في هذه النّقطة كثيراً، يبدو أنّ هرقل كان يحاول إعادة تشكيل الصّورة الإمبراطوريّة بعودته مع الصّليب، فهل يمكن القول: إنّ هرقل استغلّ الصّليب ونصرَه على الفرس ليعزّز اعتماده كمفاوضٍ مباشِر في المسائل المذهبيّة؟ وهل كان هذا هو مصدر الشّائعات في الشّرق حول الوضع الكهنوتيّ المفترض لهرقل؟.

لا يمكن الإجابة عن هذه التّساؤلات بشكلٍ حاسمٍ، ولكن من دون شكٍّ، فإنّ هناك نوعاً من الكاريزما الكهنوتيّة المفهومة للمحكمة، حيث إنّه بحلول وقت الخليفة الذي عقب هرقل، كان الادّعاء بأنّ الإمبراطور هو كاهنٌ، قد تمّ تأسيسه.

إنّ قيمة وأهمّيّة هذه المصادر مفتوحةٌ للجدل، وليس لديّ أيّة رغبةٍ في الخوض فيها بعيداً جدّاً، لكن هناك أدلّةٌ لا جدال فيها على أنّ كونستاس الثّاني،

---

[1] انظر: كايجي، هرقل، ص٦٠٢.

خليفة هرقل التّالي، قدّم الادّعاء بأنّ الإمبراطور كان كاهناً أيضاً. وفي محاكمة خيانة ماكسيموس المعترِف، قال الادّعاء: إنّغريغوريوسوس بن فوتينوس، ممثّل الإمبراطور في إيطاليا، ذهب إلى حجرة ماكسيموس في روما لإقناعه بقبول الرّموز التي أوجبها كونستانس الثّاني عن الطّبيعة الواحدة، وأكّد على أنّ الإمبراطور يملك الصّلاحيّة ليصدر الرّموز لأنّه كان كاهناً، وقد نفى ماكسيموس هذا بشدّةٍ مؤكّداً أوّلاً أنّ الأباطرة منحوا للكهنوتيّة الحقّ في إملاء المذاهب، لذا لا يمكن للإمبراطور أن يكون كاهناً أبداً. فقط هؤلاء الذين يؤدّون الأسرار هم الكهنة، وأنّ الإمبراطور كان مقسّماً مكانيّاً وروحيّاً عن الكهنوتيّة.

طرح الأباطرة الأوامر والمراسيم، الواحد تلو الآخر على المذهب الذي يفضّلونه، قائلين بوضوح: إنّ السّعي وتحديد العقائد الأرثوذكسيّة للكنيسة الجامعة ينتمي إلى الكهنة. وأنت تقول: "ماذا إذاً، أليس كلّ إمبراطورٍ هو مسيحيٌّ وكاهنٌ؟" وأنا قلت: "هو ليس كذلك! فهو لا يقف على المذبح، ولا يرفع البرشانة قائلاً: "الأشياء المقدّسة إلى المقدّس".[1]

وتابع ماكسيموس ليفصّل كافّة القوى الشّعائريّة والسّريّة التي افتقر إليها الإمبراطور: المعموديّة، والتّرسيم، والمسح. كان ماكسيموس بحسب معايير القرن السّادس حتماً على حقّ، لكن من الواضح في منتصف القرن السّابع أن المحكمة قد طرحت هذا الادّعاء من السّلطة الكهنوتيّة للإمبراطور،ومن غير الواضح إنْ كان قد تمّ هذا بمبادرةٍ شخصيّةٍ من

---

(1) Patrologia Graeca، العمود. ١١٧. انظر: تعليقات جاي. هالدون، بيزنطة في القرن السّابع: تحوّل الثّقافة، كامبردج، ١٩٩٠، ص٢٨٥.

كونستانس، أو أنّه كان يمثّل ما أسلفه جدّه هرقل، لكن ما هو واضحٌ أنّه تمّ توجيه تهمة الخيانة لماكسيموس لنكرانه لوضع كونستانس الكهنوتيّ؛ وما يوضّحه هذا الحوار، هو التّعاريف المختلفة للكهنوت التي أضمرها كلٌّ من ماكسيموس والمحكمة. وبالنّسبة لماكسيموس، فإنّ الكاهن لا يعرّف العقيدة فقط، بل يقدّم القدّاس، وكان هذا الاختصاص الأخير هو الذي يجيز ما سبقه، إلّا أنّ المحكمة عرّفت بسهولةٍ الكهنوت المحض من حيث تحديد العقيدة، ومن الواضح أنّ كونستانس لم يزعم القيام بالقدّاس، لكنّه زعم الدّفاع عن الرّموز، هنا شعر كونستانس أو النّاطقون باسمه، بضرورة الحصول على مكانةٍ كهنوتيّةٍ، فقد كان حسْمُ جدل الطّبيعة الواحدة هو المشكلة التي أثّرت على الإدارة الإمبراطوريّة لقرونٍ، وفي ضوء الأزمة العربيّة، شعر كونستانس بضرورة إنشائه لمطالبَ غيرِ عاديّةٍ للسّلطة لفرض إرادته.

ما يُقال مجدّداً، هو أنّ أساس وحجم المكانة الكهنوتيّة لكونستانس الثّاني غير واضحَيْن، لأنّ المصادر تقدّم دلائل أكثر بقليلٍ فقط من هذه الملحوظة الوجيزة من محاكمة ماكسيموس. ولسوء الحظّ، فإنّ من الصّعب تتبّع هذه التّغييرات في الخطاب السّياسيّ بعد عام ٦٣٠م، ذلك لأنّ المصادر اليونانيّة فقيرةٌ جدّاً، وفي الواقع إنّ أكثر مصادرنا اليونانيّة شمولاً عن القرن السّابع وأواخره، هي مدوّنات المجمع المسكونيّ السّادس، وهي مفيدةٌ بشكلٍ خاصٍّ لاحتوائها على الكثير من الموادّ من المحكمة منسوبةً إلى قسطنطين الرّابع. وسواء كتبها بنفسه أم لا، فهي أفضل مصادرنا لتقييم البناء الذّاتيّ الخطابيّ للمحكمة في السّبعينيّات والثّمانينيّات من القرن السّادس، ولم يكن

للمجمع المسكونيّ السّادس أدنى شكٌّ في أنّ الإمبراطور استحوذ. أو على الأقلّ زعم هذا. على بعضٍ من المكانة الكهنوتيّة.

تستغل رسائل قسطنطين الرّابع التّوقّع الرّؤيويّ الذي اجتاح الأدب اليونانيّ في القرن السّابع: **نحن نتمنّى كرجالٍ، لكنّ الله يأمر كلّ الأشياء حتّى نهايتها الأخيرة، لأنّه يعلم ما الأفضل، وهو يقود شدائدنا إلى نتيجةٍ ناجحةٍ.**[1] ومثل ما عانى المسيح للمجد، هكذا أيضاً تكون الإمبراطوريّة، وما هو أهمّ، على الرغم من معاناتها، أنّ الإمبراطوريّة لم تتخلّ قطّ عن محبّة ورعاية الله،ولقد عانى كلٌّ من الإمبراطوريّة والمسيح، إلّا أنّ عمليّة الخلاص لم تتوقف:

لا تَدَعُوا الوثنيّين والمراطقة يسخرون منّا، لا تَدَعُوهم يأخذوا أراضينا ليثبُتوا بها في وجهنا، لأنّه كما عانى من خدمته الإنسانيّة للإنسان، وتعرّض للإهانة كظهورٍ لإلهنا، في هذه الحالة لم يكفّ عن القيام بالأشياء ليحقّق السّلوان لذاته.[2]

وهكذا يمكن للمرء أن يرى كيف ربط قسطنطين مصائب عصره بالمهانة التي تعرّض لها المسيح، ومع توقّعه بانتصار الإمبراطوريّة في نهاية المطاف، والتّجديدِ بناءً على هذا الأنموذج الكريستولوجي...إلّا إنّه لم يتمّ توظيف هذا النّوع من الخطاب السّياسيّ قبل الغزوات العربيّة؛ وقد ننظر بعبثٍ

---

(1) Sacrorum Conciliorum nova et emplissima collectio، جاي. مانسي، البندقيّة، ١٧٦٨، العمود. ١٩٦.

(2) مانسي، العمود. ١٩٧. تريتنجر، Reichsidee، ص ٧٦-٧، ويلفت الانتباه إلى (اللّاحق) النّشيد الإمبراطوريّ، "ارفع نفسك، كقيامة المسيح،" لإظهار علاقة انتصار المسيح في القيامة كأنموذج للفوز الإمبراطوريّ.

لإقرار المحكمة بأنّ أعداء روما سيقفون ويسخَرون من اضطراب الإمبراطوريّة.

كانت الإقراراتُ من هذا النّوع شائعةً خلال القرن السّابع، ومطوّرةً إلى شكلٍ خطابيٍّ بطلب المغفرة والمعونة من الله،وكان رجاء القرن السّابع هو أن تكون روما في المستقبل المكان الذي يعود إليه المسيح ليخلّص شعبه الرّومانيّ. وكانت الإمبراطوريّة مظهراً ماديّاً من مظاهر الإمبراطوريّة التي ستصبح عليها، وعند عودة المسيح ستتّحد الإمبراطوريّة الأرضيّة مع نظيرتها السّماويّة.

تمّ هذا التّغيير في اللّهجة تغييراً أبعد في التّماثل ما بين الحكّام السّماويّين والأرضيّين. وتزايد في التّداخل الفصلُ بين السّماء والأرض إلى أماكن متمايزة من الحكم من قبل الله وممثّله الأرضيّ، ليصبح اتّحاداً بين السّماء والأرض:

[الإمبراطوريّة هي المكان] الذي أنشأ فيه المسيح كنيسته كما لو كانت منزله، وكإمبراطورٍ كلّيٍّ[pambasileus] فهو يوجّه عرش الإمبراطوريّة والصّولجان الذي وضعه في أيدينا، كما لو كان صخرةً عاليةً قاهرةً: شيءٌ أباحه المخلّص مع الأب والرّوح القدس كعهدٍ سرّيٍّ [mystikenhomologian] بينه وبيننا، شيءٌ مركّب من السّماء والأرض، بحيث من خلاله كما لو كان الطّريق الوسط، نستطيع السّموّ إلى حالة الدّولة السّماويّة لنتّحد مع الإمبراطوريّة الأكثرِ سماويةً.[1]

كانت الإمبراطوريّة أكثر من مثيلٍ للسّماء، بل كانت منضمّةً إلى نظيرها الدّنيويّ من خلال معاهدة سرّيّةٍ بين الإمبراطور والمسيح، **والأهمّ هو أنّ**

---

[1] منسي، العمود. ٦٩٧.

الإمبراطور لم يعد مُرسَلاً لمجرّد تنظيم عالم فوضويّ، بل **أُعطي دوراً مباشراً في عمليّة الخلاص: كما انضمّت السّماء إلى الأرض، كذلك انضمّت الإمبراطوريّة إلى الكنائسيّة. فمن خلال الإمبراطوريّة ارتفع الرّجال إلى السّماء وعادوا للتّوحّد مع المسيح.**

يُعدّ هذا التّأويل عن العلاقة بين الكنيسة والدّولة غيرَ عاديٍّ، ومختلفاً جدّاً عمّا كان قبل مئة عامٍ، حيث حكم المسيح كلًّا من الأخير ككاهنٍ أعلى، والسّابق كإمبراطورٍ، ومن ثمّ، مشاركة المسيح المباشرة في حكم الإمبراطوريّة الدّنيويّة أدّت بشكلٍ متزايدٍ إلى تمثّلِه كحاكمٍ مساعدٍ مع الإمبراطور! وقد أوجد هذا الانصهار بين الحكم الأرضيّ والسّماويّ طقوساً يُعبّر عنها بعد قرونٍ عدّةٍ في "كتاب المراسم" الذي يصف المناسبات التي يتمّ فيها تقديم العرشَيْن: واحدٍ للإمبراطور، وآخرَ للمسيح المشترَك بين الحاكم الأرضيّ الإمبراطور الدّنيويّ و حاكمه المساعدِ المؤثّر.[1]

تمّ اعتماد الانصهار بين الأرضيّ والسّماويّ خطابيّاً في كتابات قسطنطين الرّابع، وفي البداية تحوّلت الخطابات الموازية السّابقة إلى خطاباتٍ ألفيّةٍ عن سليل المسيح الذي يحكم الإمبراطوريّة.

والتّعبير الواضح عن اتّحاد المسيح مع الإمبراطور،في المصادر الخطابيّة بعيدٌ كلَّ البعد عن تلك المَلَكيّةِ الهلنستيّة التي قام جستنيان وغيرُه من الأباطرة الأواخر القدامى باعتمادها، وكان البناء الخطابيّ القائم على اتّحاد الإمبراطور

[1] تريتنجر، Reichsidee، ص ٣٢-٣. لا يوجد أيّ دليلٍ على أنّ مثل هذا العرش المزدوج قد استُخدم في القرن السّابع الميلاديّ، على الرّغم من أنّ الاعتماد السّائد لتعدّد الأباطرة. وهو نادرٌ في القرن الخامس والسّادس. حتماً... جعل من السّهولة تصوّر المسيح على أنّه الإمبراطور الأعظم، واعتماد المفردات والأيقونات التي تجمع بين الأباطرة.

والمسيح مستوحىً من أكثر المصادر منطقيّة لاتّحادٍ مثل هذا، وهو ليتورجيٌّ، وكانت العلاقة بين الإمبراطور والمسيح "ميثاقاً سرّيّاً" تشارك فيه المسيح والإمبراطور.

وَصَفَ تعبير "الميثاق السّرّيّ" بشكلٍ شائعٍ العلاقةَ بين المؤمن والمسيح المعبَّر عنه في "سرّ القربان المقدّس" وهو الأنموذج لاتّحاد المسيح مع المسيحيّ. وقد كان . على حدّ علمي . من النّادر جدّاً تطبيق هذه الصّيغة على الإمبراطور والمسيح، وكان هذا موجوداً مسبّقاً في التّقليد الهلنستيّ الخطابيّ للتّماثل الثّنائي؛ وقد جعل استخدام مثل هذه الصّيغةِ الحدودَ بين الأرضيّ والغيبيّ ضبابيّةً، تماماً كما فعل في سياقه الشّعائريّ، وتمّم بيانَ حكم المسيح المشترَك، ووُظِّف التّعبير الشّعائريّ الخاصّ باتّحاد الإمبراطور مع المسيح ليعزّز خطاب التّماثل المسيحيّ الذي رسمه قسطنطين الرّابع لتشريع سلطته:

لأنّنا نسعى لأن تحلّ نبالة النّعمة عبر تبنّيها [huiothesian] داخلنا، ولأنّنا نرغب في تقليد المسيح، الذي يتوّجنا ويدرك كلّ الأشياء في داخله، يا رب، نحن نرغب في تحقيق الاتّفاق والسّلام لدولتنا المشترَكة المُحبّة للمسيح.

ربط قسطنطين "الثّنائيّة المسيحيّة الإمبراطوريّة" مع مشاركته في سلطة المسيح عبر "تبنّيه" واستخدام قسطنطين لتبنّي المسيح المقدّس ليس بالشّيء غير العاديّ ككلٍّ بالنّسبة للخطابات الإمبراطوريّة، لكن أودّ أن أقترح أنّ استخدامه هنا لم يكن مستمَدّاً من المعجم الخطابيّ الهلنستيّ، الذي يشير إلى اعتماد الملِك كإلهٍ من بين دروع الآلهة، بل عدّه مستمَدّاً من المصطلحات الطّقسيّة للمعموديّة.

وإضافة، تعبير "الميثاق السرّيّ"[1] كان أيضاً جزءاً من الخطاب الشائع المستخدم للتعبير عن اتحاد المسيح بالمسيحيّ في سرّ القربان المقدّس. وقد جمع قسطنطين بين هذين التيارين البلاغيّين الشعائريّ، والتنبّئيّ، وذلك عندما أعلن:

"بهذا الإيمان نعيش ونحكم، ونأمل يوماً ما بأن نتشارك الحكم مع الله، الإمبراطور الرّاعي[to sumbasileunto sumbasileuein] وندعو بأن نقف في المقدّس ونرافقه".[2]

كان الانطباع الذي رسمه قسطنطين انطباعاً شعائريّاً من جهةٍ، بحيث يكون الكاهن مع المسيح خلال القربان المقدّس، وأودّ الاقتراح مبدئياً في أنّ الحافز القويّ الذي منحه صفرونيوس وماكسيموس للتصوّف الشّعائريّ خلال القرن السّابع، قد يكون لعب دوراً جيّداً في توظيف هذا الخطاب من قِبَل المحكمة، والأهمّ هنا، هو الرّدّ على اعتراض ماكسيموس على كهنوتيّة الإمبراطور. ولو لم يقف الأباطرة على المذبح خلال القداديس الدّنيويّة، لكانوا وقفوا في النّهاية على المذبح مع المسيح، ليس فقط كإمبراطورٍ مساعدٍ لهم، بل ككاهنٍ!. ومن الجهة الأخرى، ترفع هذه الصّورة عن ترابط الإمبراطور والمسيح معاً في الطّقوس السّرّيّة... التّوقّعاتِ المستقبليّةَ عن استعادة الإمبراطوريّة التي يشارك فيها المسيح بشكلٍ مباشرٍ كإمبراطورٍ للإمبراطوريّة المتجدّدة.

---

[1] مانسي، العمود. ٧١٣.

[2] مانسي العمود. ٧١٢.

وخلافاً للمجامع المسكونيّة الأربعة السّابقة التي لم يشارك فيها الإمبراطور مباشرةً إلّا لافتتاح أو ختام المجلس... **كان قسطنطين الرّابع حاضراً كمشاركٍ في معظم الجلسات، وذلك كسابقه قسطنطين الأوّل الذي حمل نفس اسمه؛ زيادةً على ذلك دعا الأساقفة قسطنطينَ الرّابع لرئاسة المجلس، لأنّه "من غير السّهل أن تُجعل الأمور الدّنيويّة والرّوحيّة معاً في وئامٍ، لكن من السّهل تقسيمها وجعل الأمور الرّوحيّة بعيدةً عنها".**[1]

تجاوزت سلطة قسطنطين الأمور الدّنيويّة لأنّه نفسه لم يكن دنيويّاً، و عبْر تقاسمه الحكم مع المسيح، مُنحَ قسطنطين حصّةً في الأمور الإلهيّة، أي العقيدة، تماماً كما وُهب المسيح حصّةً أعظم في حكم الأمور الدّنيويّة وحارب مع المسيح ضدّ أعدائهم المشتَرَكين في كلا المجالين الماديّ والرّوحيّ:

"قسطنطين، أنت تنظّم العالم عبر الأرجوانيّ، وأنت متوّجٌ بالإيمان، أنت متوّجٌ بالكامل في الحالتين، لن تقوى أبواب الجحيم على حكمك الأرثوذكسيّ، إلهك يخلّصك، يربطك بعظمته، من جهةٍ يُسقط أعداءك، ومن جهةٍ أخرى يهب النّعمة لما يخصّك".[2]

كان تتويج قسطنطين المزدوج في كلّ النّواحي الماديّة والرّوحيّة جزءاً من تقليده المسيحيّ، مع استخدم المجلس صورةَ تحطيم أبواب الجحيم، والصّورةَ المشتركة للقيامة، للتّعبير عن حكم قسطنطين كإمبراطور.

وزيادةً على ذلك، فإنّ دور الإمبراطور كمعرّف للعقيدة كان ملازماً لدور هذا التّقليد المسيحيّ، وأصبحت تقوى قسطنطين الشّخصيّةُ التي

---

[1] مانسي، العمود. ٦٦٠.

[2] مانسي، العمود. ٦٦٨.

عظّمت أهمّيّته كفضيلةٍ إمبراطوريّةٍ، مستخدمَةً لادّعاء قسطنطينِ الشّرعيّ بأنّه صاغ العقيدة جنباً إلى جنب مع الأساقفة، بل إنّ المجلس لَيعلنُ تقواه: "ما الشّيء الأكثر ملاءمةً من أن ترتّب أمورك الخاصّة بك وفقاً لتقواك؟ "[1] إضافةً إلى ذلك، ارتبطت تقواه بتذرّعه لرئاسة المجلس، وفي نهاية المطاف ارتبطت بحقّه في التّصرّف كحكم للعقيدة:

"التّقوى، ما نخدم به نحن [المجلس] اللهَ الحيَّ الحقَّ كجسدٍ واحدٍ وقلبٍ واحدٍ، هي مصدر سلام الله، وهذه الأشياء ليست من صنع الرّجال أو بسببهم، لكنّها من الرّبّ المخلّص، تتلقّاها من النّعمة الإلهيّة التي تبقي على كلّ الأمور الثّانويّة الأخرى، لتتناسب مع قمّتك الكهنوتيّة الإلهيّة".[2]

وهكذا كان اعتراف المجلس بأنّ قسطنطين حكم من قمةٍ كهنوتيّةٍ مثّل خروجاً حاداً عن آخر الممارسات العتيقة السّابقة! ويمكن القول عن الأباطرة: (إنّهم كهنةٌ) بقدر دفاعهم عن العقيدة، لكن كما أشار ماكسيموس، فإنّ الأباطرة لم يملكوا حقّاً صريحاً بتعريف العقيدة، والتّأكيدُ على أنّ القدرة على تحديد العقيدة وُضعت بين يدي الإمبراطور عبر السّلطة الإلهيّة... تجاوز بشكلٍ كاملٍ الشّيوع الحريص للكنيسة والدّولة التي نشأت منذ القرن الرّابع؛ وقد جعل قسطنطين مزاعمه صريحةً عندما كتب: **"إذا رغب أحدٌ بأن يكون الأوّل بين الجميع، دعوه يصبح كاهناً"!**[3] وفي نهاية المجلس، قام بتقديم قراراته للبطاركة كما لو أنّها من صنعه هو، وقد قبل المجلس بعدها صوغ قسطنطين لدوره عندما كتبوا للبابا قائلين: لأنّنا كنّا بقيادة قسطنطين، وهو

---

[1] مانسي، العمود. ٦٦٠.
[2] مانسي، العمود. ٣٤٩.
[3] مانسي، العمود. ٣٥٨.

المتحكّم الإلهيّ، قمنا بالتّعاون معه بطرح ضلال المراطقة"[1] ولم يعد قسطنطين نفسه أحد أعضاء المجلس فحسب، لكنّه زعم بأنّ المجلس قَبِلَ صوغه للمذهب تحت رئاسته:

"تصرّفنا بما يمكّننا من المشاركة بما هو أكثر مناسبةً لنا، ووسّعنا بصيرة فهمنا، بالحكمة وبإدراكٍ لله، مع هذه الأشياء وحدها، وهكذا تحرّرنا من التّشويش عبر صلواتنا طويلة الأمد، لأنّ روحه منحتنا الرّؤية الواضحة النّقيّة، ولهذا نعلم أنّه علينا أن ندعو معاً عين الكنيسة، نحن ندعو الكهنة لتتبّع الحقيقة... لأنّنا لم نهمل هذه الأمور، بل بعناية حكمنا عليها نيابةً عنه، وأعلنّا عن كلّ هذا بفهمٍ واحدٍ، ولسانٍ واحدٍ، بما آمنّا به من جهةٍ ونطقنا به من جهةٍ أخرى".[2]

والحقيقة هي أنّ قسطنطين ادّعى بأنّه تلقّى وحياً مباشراً من الله عن العقيدة الحقّ، ودعا المجلس للتّصديق على إصداره الحكم العقائديّ. وبدلاً عن الذّهاب إلى الله عبر الكنيسة، كما فعل أسلافه، لمّح قسطنطين بقوةٍ بأنّ الكنيسة ذهبت إلى الله من خلاله، وتمّ منح الحقّ للإمبراطور بالتّدخّل بشكلٍ كافٍ في الأمور الكهنوتيّة وفي تعريف المذهب، وقام المجلس بعرض الوضع الإمبراطوريّ الجديد بضمّ جستنيان كأحد المخوَّلين عقائدياً من ضمن مجموعةٍ من الصّلاحيات العقائديّة.[3] ونجح قسطنطين بتوسيع تعريف الكهنوت، بحيث صار له الحقّ في صوغ العقيدة من دون خاصّيّة اللّيتورجي وأن يوفّر للإمبراطور منصباً كهنوتياً.

---

[1] مانسي، العمود. ٦٤٨.
[2] مانسي، العمود. ٧٢٢.
[3] مانسي، العمود. ٤٣٠.

وعلى الرّغم من أنّه كان هناك بعضٌ من الملحوظات الجديرة بالذّكر.
و بناءً على أنّ هزيمة الإمبراطور من البلغار تمّت خلال المجلس، وكانت محرجةً تحديداً. فإنّ المعارضين من كلّ أعضاء المجلس في قسطنطينيّة لم يطعنوا بإعادة صوغ قسطنطينِ لشخصيّة الإمبراطور الكهنوتيّة، ومع ذلك، كان هناك قسّيسٌ واحدٌ على الأقل مدركٌ تماماً لتعديل قسطنطينِ على الدّور والصّورة الإمبراطوريّة، وغيرُ مسرورٍ حياله، وهو البابا.

هدّد الحكم الكهنوتيّ الإمبراطوريّ ادّعاء البابويّة بالسّلطة المذهبيّة، وكانت رسالة أغاثو إلى المجلس قد أظهرت بوضوح أنّ دور الإمبراطور هو اتّباع خطى البابويّة في المسائل العقائدية، وأرسل أغاثو لقسطنطين صوغه الخاصّ للأرثوذكسيّة:

لأنّ نقاء تقليدك المسيحيّ قد يجد قيمةً بحسب الوعد المقدّس لرسالتك الإمبراطوريّة،

وقد تعدّها قيّمةً لأنّ بصيرتك تمنح البركة للاقتراحات الصّحيحة في هذه [الحروف]. وهكذا، ستلقى فضيلتُك الإصغاء إلى الله، حاكم الكلّ، عبر صلواتنا.[1]

لم يكن أغاثو فعلاً يطالب باتفاقيّةٍ إمبراطوريّة، بل يأمر بها على أنّها حتميّةٌ، ولو لم يقبل الإمبراطور بهذه المذاهب، لكان سيفقد شفاعة البابا مع الله، وبهذه الطّريقة لم يتحدَّ أغاثو ادّعاء قسطنطين بصلاحيّته المذهبيّة فقط، بل أيضاً المزاعم الخاصّة بالكاريزما الإلهاميّة التي استخدمها لتعزيز سلطته.

---

[1] مانسي، العمود. ٢٣٧.

كان أغاثو في الواقع مدركاً تماماً بأنّه لم يطعن فقط بسلطة قسطنطين، بل بالزّعم الذي استندت عليه تلك السّلطة، وكان حريصاً ليضيف: **لأنّ صيغة هذه الأشياء [التي كتبناها] لم تُعط بوصفها إهانةً، لنتجرّأ على فرض هذه الأشياء على حضورك التّقيّ؛ بل اهتمامك وحكمك المحبّ للمسيح هو الذي أثارها، ولقد أتممنا الطّاعة لأوامرك.**[1]

حاول البابا تحويل تحدّيه للسّلطة الرّوحيّة لقسطنطين إلى ضرورة هذا المطلب العلمانيّ، باستخدامه الخطاب التّقليديّ في التّوضيح الكنسيّ لاستفسارات الإمبراطوريّة بما يخصّ الإيمان،ولقد تماثل عمل قسطنطين المحبّ للمسيح بمشاورته للبابويّة.

مرّةً أخرى، تحدّدت محبّة المسيح بمحبّة ممثّل المسيح، الأسقف، أو على الأقلّ البابا،وكان احتمال ازدهار الإمبراطوريّة وقفاً على احترام السّلطة الكنسيّة، وقام أغاثو بتوبيخ قسطنطين لكونه يتّبع فرائضه الفقهيّة، وكان أغاثو يصلّي ويقول: **"لتتجلَّ القدرة العليا عبر الكادحين الأكثر مروءةً ونقاءً لعنايتك تحت رعاية حسن نيّتك وإكليلك المطلق، ليحلَّ النّظام بسوء البشر إليك، لأنّه من هذا يتمّ خلاص جميع النّفوس والشّعوب".**[2]

أجاب البابا على مزاعم قسطنطين بالسّلطة الكنسيّة بمزاعم تعلّق نصرَ قسطنطينِ على قوّة صلواته، ومن ثمّ، استخدم البابا المفردات المسيحيّة التّقليديّة ذاتها التي استخدمها قسطنطين، حتى بإشارته المباشرة للإمبراطور على أنّه مقلّدٌ مسيحيٌّ، إلّا أنّه حاول الاحتفاظ بالدّلالة التّقليديّة لتكريم خدّام

---

[1] مانسي، العمود.٢٣٧.

[2] مانسي، العمود.٢٣٧

المسيح كما شهدنا من قبل؛وكان البابا أو السّكرتاريا الخاصّة به قادرين بذكاءٍ على الجمع بين الخطاب النّاشئ من المحكمة بحسب سياق المفردات السّابقة عن الوصاية في سبيل الحفاظ على احتكار العقيدة الأكليروسيّة، وخصوصاً من طرفه:

"على هذا الأساس حماية الكنيسة. سيكون في السّماء أجرٌ أخيرٌ لشخصك الأكثر سكينةً وتقوىً، ولاجتهادك وطاعتك في سبيل الإيمان العالميّ والأرثوذكسيّ من المساعد السّلطويّ لقوّتك المسيحيّة، الذي تُحفظُ حقيقته بثباتٍ".[1]

اختلطت في رسائل البابا المصطلحات الجديدة مع القديمة، لكن نيّتها كانت الحفاظ على الاحتكار الدّينيّ . تحديداً البابويّ . للعقيدة، وكان الإمبراطور حارساً للإيمان، وكان من المتوقّع أن يبدي الحبّ ويكرّم من هم ممثّلو الإيمان، وبخاصّةٍ البابا.وعلى الرّغم من أنّ الإمبراطور كان موصوفاً كالمساعد السّلطويّ مع المسيح، إلّا أنّ البابا حافظ على التّفريق بين سلطات أولئك "الذين يخدمون المسيح"، كما دعا نفسه[2] الإمبراطورِ الذي تشارك حكمه الأرضيّ مع المسيح، واقتصرت أنشطة الإمبراطور على تنظيم العالم بمعونةٍ من الله، وكان هذا فقط هو ما عدّه البابا "المشاركةَ الإمبراطوريّةَ" بين الإمبراطور والمسيح:

---

[1] مانسي، العمود. ٢٨٤.

[2] مانسي، العمود. ٢٨٧. انظر: أيضاً تصريحات و. انبلين، "Gottkaiser" ص١١٤ – ١٦.

"فلتتجلَّ القدرة العليا عبر الأكثر مروءةً واجتهاداً نقيّاً لبرّك، تحت رعاية حسن نيّتك وإكليلك المطلق، التي بها ينتظم سوء البشر تجاهك. لأنّه من هذا يتمّ خلاص كلّ النّفوس وكلّ الشّعوب".[1]

كان الإمبراطور هو من حافظ على السّلام والوئام الدّنيويّ، لكنّ البابا هو الذي تلقّى المذاهب الرّسوليّة التي كانت "أساس كنيسة يسوع المسيح الأرثوذكسيّة"[2] وكانت مطالب الباباوات بالسّلطة تُقبل من دون تحفّظ من الإمبراطور عندما يتمّ وصف الاختلاف الذي أبداه الأباطرة السّابقون للبابويّة في محاربة البدع في المجالس،[3] لكن على الرّغم من ذلك فقد احتفظ قسطنطين لنفسه بحقّ تعريف العقيدة من خلال تعاونه الرّوحيّ مع البابويّة.[4]

مع ختام المجمع المسكونيّ السّادس، تظهر فجوةٌ أخرى في المصادر، ولكنّ الدّلائل في عهد جستنيان الثّاني. وهو آخر الهرقليّين. تثبت ذروة النّفوذ الكهنوتيّ في المكتب الإمبراطوريّ في القرن السّابع، وقد شهدت سنة ٦٩٢ م حدثين بارزين هما: انتشار شرائع المجمع الخامس-السّادس، وإصدار نوعٍ جديدٍ من العملة البيزنطيّة؛ والمعروف عن المجمع الخامس-السّادس تعديله للطّقوس والمؤسّسات المسيحيّة، ووضعُه لقائمةٍ من القوانين الإصلاحيّة الكنسيّة الشّائعة في الكنيسة الشّرقيّة؛ إضافةً إلى إصدار المجلس لقانونٍ يمنح الإمبراطور منصب الشّمّاس، ويسمح له بالوقوف على البيما [المنصة].

---

[1] مانسي، العمود. ٢٣٧.
[2] مانسي، العمود. ٢٣٧.
[3] مانسي، العمود. ٦٦٢.
[4] مانسي، العمود. ٦٦٤.

تُعدّ ممارسة الأباطرة لهذا أو عدمها أقلّ أهمّيّة. لغاية هذا المقال. من التّساؤل عن رغبة جستنيان بانضمام قانونٍ كهذا، لأنّه من غير الوارد صدوره عن المجلس من دون تلميح إمبراطوريٍّ لوجوده،[1] وبمعنىً أصحّ، سواءٌ مارس جستنيان امتيازاته اللّيتورجيّة أم لا، فقد أسّس صورة والده عن الارتباط اللّيتورجيّ بين الإمبراطور والمسيح. ومهما فعل الأباطرة في القرن التّاسع الذي يعطينا أفضل الأدلّة عن المراسم الإمبراطوريّة سأبقي على القول: إنّه في سياق القرن السّابع، كان الحصول على بعضٍ من التّميّز المؤسّسيّ للوضع الإمبراطوريّ الكهنوتيّ نتيجةً منطقيّةً لتطوير خطاب الحكم الإمبراطوريّ للمكتب الإمبراطوريّ على وجه الخصوص، إضافةً إلى أنّي أعتقد بأنّه من المعقول أن نفترض إشراف جستنيان على إدراج هذا القانون، ولأنّ المجلس انعقد في غرفة "ترلّلّو" في القصر الإمبراطوريّ، فممكن جدّاً أنّ جستنيان تولّى المنصب الرّئاسيّ نفسه الذي كان لوالده في المجمع المسكونيّ السّادس، حيث كان ينوي إدراج هذا القانون، وحتى لو كانت إضافته رمزيّةً على الأقل، فقد دعم لاحقاً المزاعم الكهنوتيّة التي استُخدمت لتعزيز السّلطة الإمبراطوريّة في أواخر منتصف القرن السّابع، إن لم يكن في عهد هرقل نفسِه.

[1] ناقش العلماء (بشدّة في بعضٍ من الأحيان) الدّرجة التي استغل بها الأباطرة هذا الافتتاح لكسب مطالب مؤسّسيّةٍ بسلطةٍ كهنوتيّةٍ، وفي العموم شكّكوا بكون الأباطرة دفعوا بهذه الفرصة بعيداً جدّاً، لكنّ هذا الجدل تناول عموماً الممارسات البيزنطيّة بعد المجمع الخامس-السّادس بمدّةٍ طويلةٍ، وذلك لسببٍ سهلٍ، هو أنّه لا يوجد دلائل حول مدى استغلال جستنيان لمنصبه الكنسيّ الجديد. للمناقشة الأساسيّة ولتفسير هذه الميزة والميزات اللّيتورجيّة الأخرى للإمبراطور، انظر: تريتنجر، Reichsidee، ص١٢٨، الذي يعتقد بأنّ الأباطرة استعملوا بالفعل هذه الميزات، وانظر: ل. بريير، "Hiereus kai Basileus," Das byzantinische Herrscherbild. طبعة، هـ. هنغر، درامشتات، ١٩٧٥، ص٨٦-٩٤، الذي يشكّ في أنّهم فعلوا هذا.

وجد التكوين المؤسّساتيّ للكاريزما الكهنوتيّة للإمبراطور،أقوى تعابيره في العملة الرّومانيّة الجديرة باللّحظ التي أصدرها جستنيان عقب المجلس،وقد كان على وجه العملة الأوّل صورة المسيح يرتدي طيلساناً، مع شعار: "يسوع المسيح ملك الملوك" بينما على جهة العملة من الخلف كان جستنيان حاملاً الصّليب، ومرتدياً لوروساً مع الشّعار: "الملك جستنيان خادم المسيح" بينما ظهر المسيح مرّةً أو اثنتين على النّقود البيزنطيّة الرّسميّة، وكانت هذه أوّلَ عملةٍ من الطّبقة العاديّة تحمل صورة المسيح، وكان هذا تحوّلاً جذريّاً ليس فقط من ناحية المعايير الأيقونيّة لحكّام القرن السّابع السّابقين، بل كذلك من ناحية ظهور جستنيان المُبكِر على القطع النّقديّة خلال عهده.[1]

وكان عنوان المسيح شائعاً نسبيّاً في صيغته اليونانيّة "ملك الملوك" لكنّ أهمّيّته هي في تحديد هويّة المسيح كإمبراطور، وكما رأينا فقد كان جمع الحكم بين المسيح والإمبراطور تطوّراً هامّاً في الخطاب المسيحيّ التّقليديّ للملكيّة خلال القرن السّابع، ووجود صورةٍ مع شعار المسيح على وجه العملة، أي المكان المحفوظ للصّور الإمبراطوريّة في جميع العملات البيزنطيّة، أظهر المسيحَ على أنّه إمبراطورٌ رومانيٌّ. وكان وجود صورة جستنيان على الوجه الآخر أكثرَ تعقيداً بعضَ الشّيء.

والوجه الخلفيّ لعملات القرن السّابع كان محفوظاً للأباطرة المساعدين . عادةً لأبناء الأباطرة في حال وجودهم . الذين اشتركوا بحمل الصّليب كما فعل جستنيان في عهد أبيه. ومن ثمّ تمثّل صورتُه على الوجه الخلفيّ بوضوح، أنّه الملك المساعد للمسيح، والشّعار بكلّ الأحوال فريدٌ من نوعه، واللّباس

[1] انظر: غريرسون، كتالوج العملات البيزنطيّة، ٢، ص ٥٦٨-٧٠.

غيرُ عاديٍّ نوعاً ما، وقد تمّ تقديم تفاسيرَ عدّةٍ للشّعار، ومن دون شكّ،فقد حَمَلَ الشّعارُ معانٍ عدّةً في وقتٍ واحدٍ.

كانت كلمة "دومينوس "الشّعار الإمبراطوريّ للصّور الإمبراطوريّة، لكنّ تعبير "خادم المسيح" هو تعبيرٌ أسقفيٌّ،فلقد استعمله البابا في رسائله لقسطنطين الرّابع،وأصبح هذا الشّعار بالتّحديد مشهوراً جدّاً في الأختام المعاصرة. وهي تأتي من مجموعةٍ من المسؤولين المدنيّين بالغالب، وقد يبدو من الممكن أنّ استخدام شعار "خادم المسيح "[doulos Christou]على النّقود قد أثّر على المعاصرين.[1]

كان استخدام تعبير "خادم المخلّص" على الأختام البيزنطيّة تقليديّاً بعض الشّيء، وهناك أمثلةٌ عنها تكاد لا تُحصىُ، وهي تعود إلى القرن السّادس وما بعد، لكنّ "خادم المسيح" هو شعارٌ نادرٌ جدّاً، وهناك مثالٌ واحدٌ فقط عنه يعود . حتّى الآن على حدّ علمي . إلى ما قبل القرن السّابع. وختمُ القرن السّادس هو من الأسقف نيكولاس مع شعارٍ يسيرٍ "الأسقف نيكولاس خادم المسيح"،[2] وسنبالغ بالافتراض إن تخيّلنا أنّ هذا الشّعار الأسقفيّ أثّر على التّصميم النّقديّ لجستنيان، في حين أنّه لا يبدو كقفزةٍ كبيرةٍ،ومن المنطقيّ أن نتصوّر أنّ تعبير "خادم المسيح" هو ذو أصلٍ أسقفيٍّ، ولهذا السّبب كان معتمَداً كشعارٍ على الوجه الخلفيّ للنّقود التي تحمل صورة المسيح على الوجه الأماميّ.

---

[1] غ. زوكوس، أ. ڤاغليري، أختام القيادة البيزنطيّة، باسل، ١٩٧٢، ١، ص٦٢٠.(# ٩٠٠)، ٦٢١ (# ٩٠٥)، ٦٤٦ (# ٩٥٤)؛ ٢، ص٨٩٣ (# ١٥٠٥)، ٩٣٤ (# ١٦٠٦c)، ١١٦٢ (# ٢٠٩٢)، ١٣٠١ (# ٢٣٨٥)، ١٣٥٦ (# ٢٥٠١)؛ ٣، ص١٦٠٧ (# ٢٧٩٥). يعود تاريخ كلّ هذه الأختام إلى أواخر القرن السّابع أو الثّامن. ومن الممكن بالطّبع أنّ تكون تلك هي تواريخ تأثّر الأختام بشعار جستيان أيضاً.

[2] زاكوس وڤيغليري، أختام القيادة البيزنطيّة، ٣، ص١٦١٥ (# ٢٨١٦).

وكما شاهدنا، فقد كان هناك خياراتٌ أخرى متاحةٌ مثلاً [sumbasileus] المعاون، لكنْ لعملة جستنيان، هو لم يختر اعتماد أيٍّ من الشّعارات التي تؤكد على الحكم المشترك بين المسيح والإمبراطور، بل اختار أن يضع هذا التّشارك في سياقٍ خارجٍ عن المألوف، ولهذا السّبب، لم يتمّ تقديم الإمبراطور على أنّه الإمبراطور المساعد للمسيح، لكن تمّ استخدام شعارٍ ذي دلالات أسقفيّة. فاللّوروس زاد من تعزيز هذه الصّورة، لأنّه أيضاً كان زيّاً قنصليّاً لقرونٍ مضت، وتتبارك العملة عموماً باحتفال القنصليّات الإمبراطوريّة، ولم يظهر في قسطنطينيّة بالذّهب أو الفضّة، ولم يُحتفَ بالقنصليّة الإمبراطوريّة لمدّة نصف قرنٍ تقريباً؛وفي الوقت ذاته، اعتمد قسطنطين الرّابع الأيقونة العسكريّة لتمثالٍ إمبراطوريٍّ نصفيٍّ مع الدّرع والزّيّ العسكريّ، وذلك احتفالاً بنصره على العرب، وهيمن هذا بعدها على أيقونة السّكّ النّقديّ العتيق، وشهد آخرُ ظهور لهذا التّمثيل على النّقود البيزنطيّة في عهد طيباريوس الثّالث، خليفة جستنيان.[1]

بحلول نهاية القرن السّابع بدا أنّه تطوّر ليصبح الزّيّ الشّائع الذي ارتداه الإمبراطور في المواكب الدّينيّة وفي الكنيسة.[2] وعلى الرّغم من أنّ الدّلائل على أنّ اللّوروس كزيٍّ يرتديه الإمبراطور في الكنيسة... كانت من بعد القرن السّابع، فإنّ من الواضح أيضاً أنّه فقد ارتباطه بالقنصليّة،

---

[1] في تطوير أيقونة العملة للقرن السّابع انظر: غريرسون، كاتالوغ العملات البيزنطيّة، ٢، ص٦٥-٨.

[2] انظر: ج. بريكتريدج، "الأيقونة النّقديّة لجستنيان الثّاني"، ملحوظاتٌ نقديّةٌ ودراساتٌ ١٤٤، ١٩٥٩، ص٢٨-٤٥.

كما إنّ استخدامه الملحوظ على عملة جستنيان، يشير على أقلّ تقديرٍ إلى بداية ارتباطه بدلالاتٍ كنسيّة. وهكذا، فكما يظهر المسيح رئيس الكهنة على الوجه الأماميّ كإمبراطورٍ، قدّم الوجه الآخر الإمبراطور بزيّه الكنسيّ، وقد رمزت هذه العملة النّقديّة غير العاديّة إلى توجّهات الخطاب الإمبراطوريّ الذي جمع بين التّقليد المسيحيّ وكهنوتيّة الإمبراطور، وأعلنت عن تعريفٍ جديدٍ للإمبراطور يتضمّن خطاب الحكم الجديد الذي تناول التّحديّات التي تواجه شرعيّة الإمبراطوريّة التي نشأت عن انتصار الإسلام. ولم يكن أقلّ وضوحاً في القرن اللّاحق ارتباطُ مثل هذه الرّمزيّة بشكلٍ وثيقٍ بالتّغييرات التّأسيسيّة في المكتب الإمبراطوريّ، وكانت أكثر من مجرّد صورٍ وخطاباتٍ.

سيطر عدم الاستقرار السّياسيّ والهزيمة العسكريّة على الجيل الذي تلا جستنيان، وبلغ حصار العرب الثّاني لقسطنطينيّة ذروته في عام ٧١٧-١٨. وأعاد الإمبراطور ليو الثّالث أخيراً الاستقرار السّياسيّ والعسكريّ الرّومانيّ، وكان الإمبراطور نتاجَ قرنٍ من إعادة صوغ القوى الإمبراطوريّة، ولم يكن اعتماده لقبَ "كاهن وإمبراطور" كما زعم أعداؤه، واضحاً بشكلٍ كاملٍ.[1]

---

[1] لاحظ جيرو أنّ لغة إيكلوجا كانت مختلفةً من حيث اللّهجة والموقف تجاه السّلطة الرّوحيّة للإمبراطور من الرّمز الثّيودوسيّ. وتشير مقدّمة إيكلوجا بشكلٍ لافتٍ إلى أنّ استخدام الإمبراطور في العديد من موضوعاته لمفرداتٍ مختلفةٍ جدّاً في الواقع عن تلك التي استعملها الأباطرة السّابقون، وأحدها مشحونٌ بالدّلالات الكهنوتيّة. انظر: س. غيرو، Byzantine Iconoclasm during the Reign of LeoIII، مع الانتباه إلى المصادر الشّرقيّة، Orientalium Christianorum Scriptorum) ٣٤٦، Subsidia ٤١) ، لوفان، ١٩٧٣، ص٥٣. ومؤخراً غ. داغرون أيّد هذه الرّؤية وركّز تحديداً على تاريخيّة رسائل بسيودو غريغوريوس الثّاني في فهم المطالب الإمبراطوريّة من السّلطة الكهنوتيّة.انظر في تاريخ تحطيم الرّموز الدّينيّة السّياسيّ: غ. داغرون، إمبراطور وكاهن: المكتب الإمبراطوريّ في بيزنطة، ج. بيريل، كامبردج، ٢٠٠٣، ص١٥٨-٦٦.

ما هو جليٌّ شعور ليو بأنّه يملك الصّلاحيّة لاتّخاذ القرارات حول ممارسات الطّقوس المسيحيّة، وعلى هذا الأساس، حدّ من تبجيل الرّموز "الأيقونات" ومن ثمّ استهلّ قرناً ونصف قرنٍ من الصّراع بين الإمبراطور وهذه العناصر من الكنيسة التي لم يمكنه التّحكم فيها تحكّماً مباشراً، وكانت هناك أسبابٌ عدّةٌ لهذا الجدل الثّائر، لكنّي أعتقد أنّه من الضّروري إضافة تحوّل الخطاب الإمبراطوريّ وتطوّر المطالبات بالسّلطة الكنسيّة التي نشأت خلال القرن السّابع إلى القائمة.

لم تستدعِ صدمة الغزو العربيّ فقط تحوّلاً مؤسّسياً للإمبراطوريّة الرّومانيّة المتأخّرة إلى ما يمكن أن ندعوه بالإمبراطوريّة البيزنطيّة، بل كان أيضاً تحوّلاً في البناء الخطابيّ للإمبراطوريّة والإمبراطور؛ وقد انبثق الخطاب الإمبراطوريّ للقرن السّابع كردٍّ مباشِرٍ على التّحدّيات السّياسيّة للهزيمة التي ولّدت بدورها حسّاً إمبراطوريّاً متنامياً بالسّلطة الكنسيّة ليس فقط على الكنيسة، لكن أيضاً على تقوى وطهارة رعاياها، ومن هذا المزيج بين الخطاب السّياسيّ والمؤسّساتيّ انبثق التّطوّر، وأقترح هنا كونه مسبّباً آخر لتحطيم الرّموز الدّينيّة.

الغزوات الإسلاميّة الأولى على الأناضول وردود الفعل البيزنطيّة في عهد الإمبراطور كونستانس الثّاني [1]

والتر إي. كايجي

إنّ العهد الإمبراطوريّ الأكثر أهمّيّةً فيما يتعلّق بالمواجهات البيزنطيّة-الإسلاميّة في القرن السّابع، ما عدا الخاصّ بهرقل نفسه، هو عهد حفيده الغامض "كونستانس الثّاني" (٦٤١-٦٦٨) وقد قامت نشاطاته العسكريّة الدّبلوماسيّة في الأناضول بين عام ٦٤١ و٦٦٣م، في مركز وغرب البحر الأبيض المتوسط بين عام ٦٦٣ و٦٦٨م أي عام اغتياله في سيراكوس، صقليّة... بتقديم شيءٍ كاللّغز، وحيّرت العديد من المؤرّخين.

قد لا أستطيع حلّ جميع جوانب الأحجية، لكن سأحاول إعادة النّظر في المشاكل المتعلّقة بجهوده في فحص وإظهار نتائج الفتوحات الإسلاميّة الأولى في الشّرق، مع إيلاء اهتمامٍ خاصٍّ للأناضول، وسأحاول بدايةً النّظر في سياقٍ تاريخيٍّ أكبرَ لهذه المواجهة الإسلاميّة-المسيحيّة بالغة الأهمّيّة.

---

[1] أودّ أن أشكر الدّكتور غريبيوس والأستاذ مالك، لتكريمي بدعوةٍ للمشاركة في هذا المؤتمر القيّم الذي كان بالنّسبة لي مناسبةً للتّفكير بمجموعةٍ من المشاكل، وقد وصلتني تعليقاتٌ قيّمة من الآخرين الذين شاركوا في المؤتمر. واستفادت هذه المقالة أيضاً من التّعليقات التي وصلتني على أوراقٍ مشابهةٍ: **"لغز كونستانس الثّاني في إيطاليا"** جامعة بولونيا، سيدي رافينا، ١٢ آذار ٢٠٠٣، وجامعة بولونيا، الحرم البولونيّ، ٢٧ آذار ٢٠٠٣؛ **"إعادة تفسير كونستانس الثّاني (٦٤١-٦٦٨)"**، في المؤتمر السّنويّ التّاسع والعشرين للدّراسات البيزنطيّة، (كلّية بيتس، لويستون، ماين)، ١٧ تشرين الأوّل ٢٠٠٣.

يواجه المؤرّخين العديدُ من التّحدّيات، ويعترض العديد منهم اليوم على إيلاء الاهتمام بالقادة العظماء، ولهذا ينتقدون فكرة أو قيمة دراسة "الرّجال العظماء" أو حتّى القادة الأقلّ شأناً مثل كونستانس الثّاني، الذي لا أحدَ يعدّه رجلاً عظيماً؛ لذلك فإنّه بالنّسبة للبعض فإنّ مجرّد التّحقيق في إمبراطورٍ مثل هذا يُعدّ عملاً خاطئاً وغيرَ جديرٍ بالاجتهادوهناك مشكلةٌ أخرى، هيأنّ ندرة المصادر الأوّليّة في اللّاتينيّة واليونانيّة والعربيّة قدّمت تحدّياً كبيراً لجميع المؤرّخين، وأُحبطت دراسة القرن السّابع في إيطاليا وأماكن أخرى.

لكي نفهم "كونستانس الثّاني" يجب أن نفهم التّحدّيات التي واجهتها الإمبراطوريّة في الأناضول وأفريقيا وحتّى أبعد من هذا، في إيطاليا. فيما يلي قراءةٌ للدّلائل في سياقٍ أوسع.

يجب أن نبدأ بمعاينة كونستانس الثّاني [1]الذي ورث السّلطة أواخر عام ٦٤١ في سنّ الحادية عشرة، بعد وفاةٍ سابقةٍ لأوانها لوالده هرقل قسطنطين أو قسطنطين الثّالث، الذي بدوره حكم لبضعة أشهرٍ فقط بعد وفاة مؤسّس السّلالة، هرقل!.

يحتاج كونستانس لإعادة تقييمٍ في ضوء أحدث الأبحاث عن جدّه هرقل، وتركّز الأبحاثُ التي اكتملت مؤخّراً عن هرقل على بعض خصائصه التي يقارن بها كونستانس الثّاني،[2] وفي الوقت الذي تجنّبنا فيه أيّة مبالغةٍ في المقارنة، دعونا نبدأ الآن بالنّظر في كلٍّ منهما.

---

[1] كونستانس الثّاني، # ٣٦٩١،Prosographie der Mittelbyzantinischen Zeit، Abt. 1, Bd. 2 ، برلين، ٢٠٠٠، ص٤٨٠-٤.

[2] والتر إي. كايجي، هرقل إمبراطور بيزنطة، كامبردج، ٢٠٠٣، و والتر إي. كايجي، بيزنطة والفتوحات الإسلاميّة المبكرة، الطّبعة المراجَعة، كامبردج، ١٩٩٥.

كان كونستانس مدركاً للنّزاع عند موت هرقل، ولضعفه شخصياً في مواجهة الفصائل داخل العاصمة القسطنطينيّة وفي محافظات الإمبراطوريّة، وعلى الأخص داخل الجيش، ومن غير المناسب هنا أن نستعرض بعضاً من الاستنتاجات حول الصّراع الدّاخليّ الذي تمّ التوصّل إليه قبل أكثر من عقدين من الزّمن سابقاً وذلك عام١٩٨١ [١]ونحن بحاجةٍ لدراسة الأناضول خلال مدّة حكم كونستانس الثّاني. حتّى إنّ سبب بقاء كونستانس الثّاني في إيطاليا، ينبثق من سياقٍ تاريخيٍّ أطول، سبق وصولَه إلى جنوب إيطاليا، ربيع عام ٦٦٣م.

كان كونستانس الثّاني في بداية عهده، مضطرباً جدّاً!فجميع العيون مركّزةٌ عليه، ولم تكن شرعيّة سلالة هرقل محصّنةً جدّاً بكلّ الأحوال،وقد وجب عليه إثبات نفسه كونَه صغيراً وهشّاً، وقد كان إرث هرقل غامضاً: انتصاراتٌ رائعةٌ ولكن هناك أيضاً العديد من الكوارث العسكريّة الرّهيبة، كما إنّ هناك المؤامرات والفضائح.

واجه كونستاس الثّاني ومستشاروه مشكلةً إزاء إيجاد مبرّرٍ لحكمه، ومعيارٍ ومبرّرٍ لسياساته ودستوره، كما كان هناك مشكلةٌ أخرى،حيث يبدو أنّ أعضاء سلالة هرقل بمن فيهم كونستانس الثّاني نحكم بحسب محاكمة البابا مارتن الأوّل، وماكسيموس المعترِف . سعوا لإبعاد اللّوم عنهم بخصوص الهزيمة على يد السّاسانيّين أو المسلمين، وإلقائه على آخرين سواهم، وتحديداً لجهة عصيان الأوامر الإمبراطوريّة أو للتّخريب المتعمّد للمبادرات

[١] والتر إي. كايجي، الاضطرابات البيزنطيّة العسكريّة ٤٧١-٨٤٣: تفسير وأمستردام ولاس بالماس، ١٩٨١، ص ١٥٤-٨٠.

الإمبراطوريّة،[1] لذا تمكّنوا من الاستمرار في محاولة مواجهة الغزوات الإسلاميّة في الأناضول، وكانت ردود الفعل البيزنطيّة مضاهاةً للحملات والمساعي النّاجحة لهرقل مؤسّس السّلالة، وعلى الرّغم من الانتكاسات العسكريّة الخطيرة، خاصّةً تلك التي تمّت على يد المسلمين، في وقتٍ متأخّر من حكمه...**سعى كونستانس الثّاني لتبرير سياساته على أنّها استمرارٌ جوهريٌّ وحقيقيٌّ لسياسات جدّه هرقل. ومن ثمّ بقي باستطاعة كونستانس الثّاني المحاولة بجهدٍ القيامَ بحملاتٍ بشكلٍ شخصيٌّ، وأن يدير الدّفاعات من خلف الجبهة العسكريّة لكن ليس بعيداً جدّاً عنها.**

تعتمد هذه الأطروحة على التّحليل من دون وثائق نصّيّة واضحةٍ،وأعتقد إذاً أنّه كان هناك ميلٌ للتّأكيد على إرادة وصيّة هرقل، بما في ذلك وليّ عهده، وأَمْرَ هرقل. وهذا شبه مؤكّدٍ أنّه كان في أواخر عهده. بإجراء إحصاءٍ جديدٍ للإمبراطوريّة بأكملها.

عيّن هرقل فيلاغريوس في منصب أمين الخزينة، وأمره، ربّما مؤخراً في عام ٦٤٠ أو في الأيّام الأولى من عام ٦٤١، بإجراء إحصاءٍ جديدٍ لكافّة

---

[1] الاتّهام ضدّ البابا مارتن الأوّل على المراسلات المزعومة والعلاقات الماليّة مع السّارسانيّين: مارتن الأوّل، الرّسالة: CXXIX، العمود.٥٨٧. انظر: أيضاً طبعة وترجمة، ب. آلين و الأخ. نيل، ماكسيموس المعترِف ورفاقه. وثائق من المنفى، أكسفورد، ٢٠٠٢، ص٤٩-٥١؛ وولفرام براندیس، Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. Und Maximos Homologetes", ed. L. Burgmann, Forschungen zur ،(١٠(FontesMinores ٢٢Byzantinischen Rechtsgeschichte، فرانكفورت a.M، ١٩٩٨، ص١٤١-٢١٢.

الإمبراطوريّة، التي كان من المقرّر شملها بالاستطلاع؛[1] وقد كانت هذه خطوةً جريئةً، لأنّه لم يتمّ إجراء مثل هذا الإحصاءِ منذ مدّةٍ بعيدةٍ، وهذا يدلّ مجدّداً على أنّ هرقل بقي مسيطراً على حكومته فعلياً حتّى بعد مدّةٍ وجيزة من وفاته،ومن غير المؤكّد المدّة التي قرّرها فيلاغريوس لإنجاز هذا الأمر الإمبراطوريّ.

وبعد وفاة هرقل ربّما كان مبرّراً التّذكير بالموضوعات لأنّ هرقل نفسه أمر بإعادة التّخمين.[2] ويقدّم تقليد Sumbat Davit"is-dze الجورجيانيّ معلوماتٍ محتمِلة التّطابق من خلال التّبليغ عن التّعداد في كارتلي بين عامي ٦٤٢ و٦٥٠م الذي تمّ أخذه إلى بيزنطة[3] **بل من الممكن حتّى تصوّر أنّ أمر هرقل بإحصائيّةٍ جديدةٍ قد طفا أو أسهب في عهد كونستانس الثّاني لتبرير إخضاع دافعي الضّرائب في الإمبراطوريّة إلى مآسي ومحن نظام الضّرائب والضوابط الجديد.**

قد يكون التّعداد بدأ وتمّ حقاً في عهد هرقل، أو قد يكون تنفيذه الفعليّ حدث بعد وفاته، لكن مع نسبة كامل مسؤوليّته إليه من قبل خلفائه، لاسيّما

---

(1) سنويج كرونيخ، ved. Constantine Sathas, (Mesaiwnikh, Biblioqh,kh ٧)، ١٨٩٤، ص١١٠. في فيلاغريوس انظر:PLRR المجلّد٣، ص١٠١٨، فيلاغريوس ٣ (مطابقٌ في الغالب مع :PLRE 3 ١٠١٩، فيلاغريوس ٦) و.برانديس، Finanzverwaltung in Krisenzeiten: Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert، فرانكفورت أ. م.، ٢٠٠٢، ص٤٥٩-٦٠، يناقش في تاريخيّة الإحصائيّة.

(2) ثيوفانيس، أ.م. ٦١٣١، في ترجمة كيرل مانغو، وقائع ثيوفانيس، أوكسفورد، ١٩٩٧، ص٤٧٣. عن ثيوفيلوس الرّها والمراسلات السّريانيّة: سي. مانجو، وقائع ثيوفانيس، ص lxxxii-lxxxiv.

(3) ستيفن هـ. راب، دراسات في التّأريخ الجيورجانيّ في العصور الوسطى، لوفين، ٢٠٠٣، ص٣٥٤.

حفيده كونستانس الثّاني، ونحن لا نعرف أكثر من هذا!ومهما كانت الوقائع الحقيقيّة، فقد كانت هناك محاولةٌ من جانبه أو من قبل مستشاريه لربط كونستانس الثّاني مع السّياسات السّابقة والملموسة التي هي العناصر المادّيّة لجدّه، والتي كانت مثيرةً للإعجاب، ويُفترض أنّ حكومة كونستانس الثّاني نفّذت التّعداد السّكانيّ في الأناضول، وكذلك في أماكن أخرى أكثرَ توثيقاً في الإمبراطوريّة.

تلائم الحملات الشّخصيّة المستمرّة لكونستانس الثّاني النّمط أعلاه بتقليد سابقه هرقل، الذي خاطر سابقاً بالقيام بحملاتٍ دائمةٍ تقريباً، وبشكلٍ شخصيٍّ في معارك عدّةٍ وحملاتٍ عسكريّةٍ على الجبهة الأماميّة، وربّما سعى كونستانس الثّاني لإشراك نفسه شخصياً لأنّ الذّكريات العسكريّة الأخيرة لهرقل في الانتصار على الأعداء الخارجيّين، خاصّة القادمين من الشّرق منهم... أثّرت في أفعال حفيده كونستانس الثّاني، وكانت السّوابقَ الوحيدةَ النّاجحةَ في الذّاكرة التّاريخيّة الفعليّة لمنتصف القرن السّابع.وعلى الرّغم من الفشل الكارثيّ لجهود هرقل ضدّ المسلمين، إلّا أنّ كونستانس الثّاني قام بحملةٍ في أرمينيا والأناضول، ويبدو أنّ الجيوش البيزنطيّة أرادت ذلك.

لم يترك الخمول العسكريّ للملوك الذين لم يقوموا بالحملات، سجلّاً كبيراً من النّجاح العسكريّ، وقد تجنّب والد كونستانس (قسطنطين الثّالث) الحملات بشكلٍ شخصيٍّ،بينما سعى كونستانس الثّاني بدلاً عن ذلك إلى اتّباع النّجاح العسكريّ السّابق، وبهذا مثّل جدّه، **وقد ذهب إلى أرمينيا عام ٦٥٢/٣ في محاولةٍ فشِلَةٍ لاستعادة سلطته هناك، على الرّغم من اتّساع السّلطة الإسلاميّة الجديدة مع أنّه لم يتمّ هناك.عملياً أيّ تحوّلٍ للإسلام.**

ولكنّ كونستانس، على عكس جدّه كان مضطراً للدّخول في بعضٍ من العلاقات الدّبلوماسيّة. السّفارات . مع المسلمين، والتي ساعدت الأبحاث الأخيرة من الكسندر بيهامر وأندرياس كابلوني[1] في إلقاء الضّوء عليها.

كان لكونستانس . كما لجدّه هرقل . شكوكٌ في الخيانة والتّجسّس! ومجدّداً، ألقى باللّوم بشدّةٍ على الخيانة كسببٍ للفشل العسكريّ لجدّه وقاتل مثله ليقمع الجنرالات الخطرة، ونرى أصداءً من الاتهامات الهرقليّة السّابقة للخيانة في اتّهامات حاشية كونستانس الثّاني ضد ماكسيموس المعترِف والبابا مارتن الأوّل! كما واجه كونستانس، مثل هرقل، مشكلةً في شرح الكوارث العسكريّة البيزنطيّة على أيدي المسلمين، وقد لجأ كلٌّ من هرقل وكونستانس الثّاني إلى توجيه الاتهامات العلنيّة والسّخرية والتّقبيح للجناة المتّهَمين بإيذاء الإمبراطوريّة والسّلالة؛ وكما فعل جدّه، سعى لبناء والحفاظ على علاقةٍ وثيقةٍ وتواصلٍ مع رعاياه. لكننا لا نملك دليلاً محدّداً على مرجعيّته للجيش، أو بياناتٍ أخرى أو رسائلَ عامّةً للحفاظ على معرفة رعاياه في قسطنطينيّة وفي أماكن أخرى في الشّرق بنشاطاته . بما في ذلك إنجازاتُه العسكريّة . وسياساته، وقلقه تجاه مصلحة رعاياه؛ولا نعرف كيف تواصل مع رعاياه في مناطق أخرى . في الأناضول، وتراقيا، وحتّى قسطنطينيّة . حين كان في إيطاليا وصقليّة، وسردينيا.

(1) أ.د. بيهامر، Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (٥٦٥-٨١١). (Poiki,la Buzantina، ١٧)، بون، ٢٠٠٠، ص٢٥٩-٣٢٣. A.كابلوني، Kaplony, Konstantinopel und Damaskus. Gesandschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen ٦٣٩-٧٥٠ (Islamkundliche Untersuchungen ٢٠٨)، برلين، ١٩٩٦، ص٤٨-٩.

وكما ردّ جدّه هرقل على الرّسالة المتغطرسة من الملك السّاساني خوسرو الثّاني، بحسب رواية المؤرّخ الأرمنيّ سيبيوس، ردّ كونستانس الثّاني أيضاً على الرّسالة من الخليفة عثمان بن عفّان الذي دعاه فيها إلى الإسلام واقترح أن يصبح من رعاياه، وأودع تلك الرّسالة على مذبح كنيسة القدّيسة صوفيا واستشهد بفقرة من إشعيا.[1] هنا كان الإمبراطور كونستانس الثّاني يتصرّف فعلاً كرئيسٍ للدّولة وكوسيطٍ للرّبّ، كما فعل جدّه.

حاول النّصرُ النّهائيّ للتّقليد الأدبيّ الخلقيدونيّ تقليدَ الزّعم أنّ هرقل غيّر تفكيره بشكلٍ صحيحٍ في وقتٍ متأخّرٍ من حياته، ورفض الطّبيعة الواحدة،وبكل الأحوال كان هذا محاولةً من مكسيموس المعترِف وأتباعه لخلق ذاكرةٍ مختلفةٍ عن هرقل لتناسب مصالحهم.

ويجب أن نكون حذرين!فقد كانت هناك. ربّما. حالةٌ حقيقيّةٌ من التّقليد الواعي من جانب الحفيد قسطنطين الثّاني؛ ولكن كان هناك حدودٌ لإمكانيّة التّقليد الحقيقيّ، نظراً إلى أنّ الظّروف والجوانب الأخرى كانت مختلفةً، ولدينا تقارير موثّقةٌ عن الغزو الإسلاميّ المدمّر في قبرص عام ٦٤٩ و٦٥٠م في سولوي خلال عهد كونستانس الثّاني،[2] وهذا يؤكّد كثافة الممارسات العسكريّة الإسلاميّة والمعاناة، بما فيها الأسر الجماعيّ وتهجير العديد من القبارصة، (١٢٠٠٠٠) منهم بحسب التّقارير.

---

(١) التّاريخ الأرمنيّ يُنسب إلى سيبيوس، ر.و. طومسون، تعليق ج. هوارد- جونستون، ليفربول وفيلادلفيا، ١٩٩٩، ج. ٥٠، ص١٤٤-٤٥؛ راجع ج. ٣٨، ص٧٩-٨١، مرتبطة مع الحصار الفارسيّ لقسطنطينيّة، ومن ثمّ للمقارنة مع العربيّ.

(٢) د. فيسيل، "Inscriptions chrétiennes et Byzantines", Revue des Etudes Grecques و ١٠٠، ١٩٨٧، سولوي ص٣٨٠-١، ٥٣٢.

حتّى إنّ بعضاً من التّقاليد التّاريخيّة الإسلاميّة بالعربيّة، تدمج وتخلط بين كونستانس الثّاني وجدّه هرقل، بدعوة الاثنين بـ هرقل من دون التّفريق بينهما، وقد أشار الرّاحل سليمان بشير أيضاً إلى هذه الظّاهرة.[1]

سعى كلٌّ من هرقل و كونستانس الثّاني بحسب التّقارير . والمصادر المتنوّعةُ وحتّى بلغاتٍ مختلفةٍ . إلى تشجيع الرّعايا المحلّيّين على حمل السّلاح للدّفاع عن أنفسهم ضدّ الغرباء، سواءٌ المسلمين في آسيا أو مصر، أو اللّومبارديّين في إيطاليا. وبعد ذلك، عانى كلاهما نتائج مختلفةً لمساعيهما الرّامية إلى تشجيع الدّفاع عن النّفس.

ولا يمكننا أن نفهم وجهة نظر هرقل عن الإسلام الأوّليّ،[2] وبالمثل، نحن لا نعرف رؤية كونستانس الثّاني وفهمه للإسلام، على الرّغم من أنّه في مدّة حكمه كان الإسلام قد استغرق المزيد من الوقت ليأخذ شكله، وهناك تشابهٌ آخر بين هرقل وكونستانس الثّاني، فعادةً ما يتمّ في السّياسة التّفكير والتّصرف بحسب أحدث التّجارب والمستجدّات، وبالنسبة لقسطنطينيّة في ضوء تجاربها أثناء الغزوات الإسلاميّة في سوريا، وفلسطين، ومصر، وبلاد ما بين النّهرين العليا، فإنّها عارضت ورفضت المقايضة المحلّيّة مع المسلمين.

---

[1] س. بشير، "مهمّة دحية الكلبيّ والوضع في سوريا"، في الدّراسات المقدّسيّة في العربيّة والإسلام ١٤، ١٩٩١، ص٨٤-١١٤ = الطبعة المكرورة.، دير الإسلام ٧٤، ١٩٩٧، ص٦٤-٩١، وص٨١-٤٠٤؛ ل.آي. كونراد، "هرقل في كيريجما الإسلاميّة المبكِرة"، في غ. رينينك وب. ستولت، عهد هرقل، لوفين، ٢٠٠٢، ص١١٣-٥٦. مشاكل أخرى ووجهات نظر مختلفة حول التّاريخ الإسلاميّ المبكِر: فريد م. دونر، رواياتٌ من أصول إسلاميّة، برنستون، ١٩٩٨؛ سي.ف. روبنسون، التأريخ الإسلاميّ، كامبردج، ٢٠٠٣؛ ا. نوث، بالتّعاون مع ل.آي. كونراد، التّقليد التّاريخيّ العربيّ الأوّل: دراسة نقديّة. المصدر برنستون، ١٩٩٤.

[2] مادّة المسلمين الرّوائيّة لا يمكن أن تحلّ هذه المشكلة؛ يمكنأن تضيء فقط على التّقاليد الغربية في وقتٍ لاحقٍ: ل.آي كونراد، "هرقل في التّصريحات الإسلاميّة المبكِرة" أعلاه.

سعى الإمبراطور هرقل جدّ كونستانس الثّاني، إلى رفض أيٍّ من البيروقراطيّين أو الكنسيّين الذين شاركوا في مثل هذه الأنشطة، وإلى استبدالهم بآخرين موثوقين بشكلٍ أفضل، وحدثت العمليّة نفسها في شمال أفريقيا خلال عهد كونستانس الثّاني[1] وقد حاول كونستانس فرض مثل هذه السّياسات خارج شمال أفريقيا أيضاً، ولم تكن هذه سياسةً جديدةً، بل هي مستمدّةٌ كالعديد من سياساته الأخرى. من سياسات جدّه هرقل، على الرّغم من أنّه لم يذكر هرقل بالاسم.

كانت قسطنطينيّة ترتاب من أيّ أحدٍ على. أو قد يكون على. تواصلٍ غير مصرّحٍ به مع المسلمين، وكانت النّتيجة هي الرّيب من خيانة أيّ حاكمٍ أو رجل كنيسةٍ يظهر أيّ نوعٍ من الاستهتار حيال أيّ جانبٍ مهما كان . من السّياسة الإمبراطوريّة، سواءٌ كان جانباً مدنياً أو دينياً، وتتماشى جهود كونستانس الثّاني في انتقاد البابا مارتن الأوّل على الاتصالات غير المصرّحة مع المسلمين، مع تلك الخاصّة بجدّه هرقل للحيلولة دون إجراء مفاوضاتٍ غير متّفقٍ عليها بين القادة المحلّيّين والقادة المسلمين.

وتختلف الأحاديث التّاريخيّة الإسلاميّة بشأن هويّة قائد أولى الغزوات الإسلاميّة فيما وراء الجبل الأوّليّ المارّ فيما أصبح يُعرف اليوم باسم "أرض الرّومان" سواءٌ كان ميسرةَ بنَ مسروق، أو عبدَ الله بن قيسٍ أبو بحريّة، أو

---

[1] والتر إي. كايجي:
SocietyandInstitutionsinByzantineAfrica,"inAiconfinidell"impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina، كالياري، ٢٠٠٢، ص١٥-٢٨.

هياض بن غنيم، أو أبا عبيدة بنَ الجرّاح؛ ولا يجب علينا هنا الإسهاب في أيّة دراسةٍ تفصيليّةٍ عن الأُوَل، لكنّ الأدب العربيّ مليءٌ بأشياءَ من هذا النّوع.

وقد ناقشت في أماكن أخرى بعضاً من الدّلائل من كتاب ابن عبد الحكم "فتوح مصر" عن أوّل الحملات الإسلاميّة ضدّ عمورية عام ٦٤٤ (٢٣هـ)، عندما كان كونستانس الثّاني أصغر من أن يكون مسؤولاً عن محاولة تطوير الدّفاع.[1] وعلى الأرجح، فقد أمر معاوية بحملةٍ أخرى ضدّ عمورية بعد عامين، في ٦٤٦م. واشتدّ الضّغط على الدّفاع البيزنطيّ في الأناضول، وتتّفق المصادر اللّاتينيّة والعربيّة على استياء مالكي الأراضي غرب البحر الأبيض المتوسط، بسبب ابتزاز الضّرائب الكبيرة من قِبل المسؤولين البيزنطيّين. و كانت هذه المدفوعات تذهب للدّفاع عن أفريقيّا أو للدّفاع عن الأناضول، أو لنفقاتٍ عديدةٍ أخرى، كالنّفقات العامّة للحكومة مثلاً، و كان هناك جدلٌ وخلافاتٌ كبيرةٌ حول سياسة الإنفاق الحكوميّ.

أدى الانتصار الأوّل الكبير للمسلمين على الرّوم البيزنطيّين في أفريقيّا عام ٦٤٧ إلى انتقاصٍ كبيرٍ من الأموال المتاحة للحكومة البيزنطيّة، لأنّ الجزية الإسلاميّة المفروضة كانت مرتفعةً جدّاً، وهذا لم يكن ضارّاً بالدّفاع البيزنطيّ في أفريقيّا وإيطاليا فقط، لكن أيضاً بالدّفاعات البيزنطيّة في الأناضول، وكانت هناك صلةٌ وثيقةٌ بين العمليّات العسكريّة والدّبلوماسيّة في الشّرق والغرب؛ وأدّى كلّ كيلو غرام من الذّهب انتزعه المسلمون من الأفريقيّين، إلى تضاؤلٍ في الموارد المحتمَلة لبيزنطة في نضالها ضدّ المسلمين، مع إضافتها للمسلمين. و

---

[1] والتر إي. كايجي ، "الحملة العربيّة الأولى ضد عمورية "الدّراسات اليونانيّة والبيزنطيّة الحديثة" ٣، ١٩٧٧، ص١٩-٢٢، مقدّم كمقال ١٤ في .W.E والتر إي. كايجي، الجيش المجتمع والدّين في بيزنطة، لندن، ١٩٨٢.

وفقاً للجغرافيّ الإسلاميّ ابن عذارى، فإنّ دافعي الضّرائب الإفريقيّة البيزنطيّة رفضوا دفع المزيد منها لبيزنطة، ومن كلماتهم في هذا: كلّ الثّروات التي ملكناها افتديناها للعرب، أمّا بالنّسبة للإمبراطور، فهو إلهنا، وسيعاقبنا مجدّداً![1]

عاش كلٌّ من هرقل وكونستانس الثّاني في بيئة عقليّة أخرويّة، وتوقعاتٍ رُؤيَتِهِ، وبدأ العلماء فقط بفهم مدى قوّة تلك المخاوف والآمال خلال القرن السّابع في مناطقَ عدّةٍ في الشّرق والغرب، وكيف أثّرت وغذّت العديد من بعضٍ من المظاهر والحركات الدّينيّة، ولم يكن كونستانس الثّاني مثل هرقل في محاربة الفرس، لكن كان مثله في مواجهة المسلمين أو العرب، بحيث لم يكن قادراً على ايجاد طريقةٍ لتقسيم خصومه، وضرب أعناقهم، أو تحييد قياداتهم، ومن غير الواضح ما إذا كان كونستانس الثّاني ومستشاروه قادرين حتّى على فهم لأيّ مدىً كان جدّه هرقل مديناً بانتصارات جيشه لاستغلاله الماهر للانقسامات الدّاخليّة في صفوف خصومه، سواءٌ فوكاس أو خسرو الثّاني.

إنّ تركيبة هرقل من القيادة الشّخصيّة ووجوده في الحملات والمبادرات جنباً إلى جنبٍ مع البروباغاندا الإمبراطوريّة التي تعوّل في سبب الهزائم على الخيانة والعصيان، والعناد، وسوء الفهم، فجميعها ساهمت في ظهور كونستانس الثّاني على أرض المعركة والحملات البحريّة، إلّا أنّها زادت من

---

[1] ابن عذارى، بيان المغرب، وثائقيّ .E ليفي، تونس، ١٩٩٢، المجلّد الأوّل، ص١٧. ولكن هل يمكن لهذا الحادث أن يكون صدىً لذهاب إيليدزس في ٨٢٦ م، حاكم صقليّة البيزنطيّة، الذي أصبح متمرّداً وهرب لمساعدة أفريقيا، حيث تلقّى المساعدة من المسلمين، وهي المساعدة التي شكّلت في الواقع بداية الفتح الإسلاميّ لصقليّة؟!

مخاطر الموت! ولا أودّ التّركيز على تجارب كونستانس الثّاني قبل مجيئه إلى إيطاليا، لكنّي أفترض مسبّقاً قيادةً شخصيّةً للقوّات الامبراطوريّة في أرمينيا، ممّا أدّى إلى نتائج غيرِ مُرضِيَة.

شارك كونستانس شخصيّاً في معركةٍ بحريّةٍ مدمّرةٍ في فينيكس، تُدعى معركة ذات الصّواري بحسب المؤرّخين المسلمين، وذلك عام ٦٥٥م وبالكاد نجا بحياته؛وقد حاول كونستانس الثّاني باستمرار استخدام حضوره الشّخصيّ ومشاركته الفعليّة لحل الأوضاع على الحدود الخارجيّة الضّعيفة، واحتفل دعاة هرقل أيضاً ببسالته على متن السّفينة، لكلٍّ من إبحاره من أفريقيا لتولّي السّلطة الإمبراطوريّة في قسطنطينيّة، واحتراماً لإبحاره عبر المضيق من قسطنطينيّة إلى الحملة في آسيا.

هناك بعضٌ من الملحوظات الضّروريّة حول العملة النّقديّة لكونستانس الثّاني:

. أولاً: البورتريه الأماميّ لكونستانس الثّاني بعد حوالي عام ٦٥١ أو بشكلٍ مناسبٍ أكثرَ بعد عام ٦٥٤، يمثّل بقوّةٍ العملة الخاصّة بجدّه حوالي عام ٦٢٩، أو ٦٣٠م[1] وقد يكون هذا عاملاً آخر في التّركيز المعتمِد على التّشابه بين كلا الملِكَين.

[1] ب. غريرسون، كتالوج للعملات البيزنطيّة في مجموعة دومبارتون أوكس وفي مجموعة ويتمور [من الآن فصاعداً، DOCat]، واشنطن العاصمة، ١٩٦٨، المجلد٢ المقطع. ٢، nos. ٢٥-a ٣٧، على اللّوحات XXIV-XXV، خاصّةً سوليدي نقش كونستانس الثّاني بعد ٦٥٤. قارن مع سوليدي هرقل، غريرسون، DOCatالمجلّد١،٢، nos. ٢٦-a٣٢a، ص٢٢٣-٥. المزيد من القطع النّقديّة لكونستانس الثّاني المشابهة للخاصّة بهرقل: W. هان، Moneta Imperii Byzantini, III (Denkschriften, Österreichische Akademie der Wissenschaften، Phil.-Hist. Kl. 148)، ١٩٨١، ص١٢٤.

. ثانياً: من الممكن تصوّر أنّ النّقش PAX على العملة الفضّيّة القرطاجيّة الصّادرة عن كونستانس الثّاني، قد يظهر سلاماً مؤقّتاً مع المسلمين، لكن هناك مشاكل في مثل هذا التّصوّر![1] فإذا كان يظهر سلاماً مع الإسلام، فإنّما يظهره في أفريقيّا وحدها، وليس في الأناضول وسوريا، وهو ما ينطوي على المعاهدة ما بعد وفاة حاكم الأفريقيّين غريغوريوسوس في ٦٤٧م، ويُحتمل أنّ تلك كانت القضيّة التي يشير إليها المعلّقون المسلمون، بدلاً من الإشارة إلى الحاكم غريغوريوسوس نفسه، لكنّ هذه الإشارة أيضاً غير وثيقةٍ جدّاً، ومن الأرجح أنّ النّقش PAX يحتفل باستعادة السّلام بين أفريقيّا البيزنطيّة والحكومة المركزيّة البيزنطيّة في قسطنطينيّة ما بعد وفاة غريغوريوسوس على يد المسلمين في ٦٤٧م.[2]

---

[1] هان، Moneta Imperii Byzantini، المجلّد. الثّالث، ص١٣٤، رقم. ١٥٧a و١٥٧b فضّة؛غريرسون، DOCatالمجلّد. ٢,٢، ص٤٧٥، ٤٧٦، nos. ١٣٢,١، ١٣٢,٢، ١٣٢,٣، ١٣٣. تعليق غريرسون في ص٤٧٥.،
كانت المناسبة الواضحة هي هزيمة المتمرّد غريغوريوسوس في ٦٤٧م وإبرام السّلام مع الحكومة العربيّة في مصر، ويسأل "هان" عمّا إذا كان صادراً من أجل السّلام مع معاوية عام ٦٥١، ولكن لم يدقّ أيّ شيء في الشّرق للسّلام، لذا قد يكون هذا منطقيّاً، ربما احتفالاً باختيار حاكم الولاية الجديد بعد القضاء على غريغوريوسوس، ولكن نادراً ما تحتفل إحداها أو تعترف بالصّراع الدّاخليّ في أيّ طراز.

[2] موضوعات مثل PAX التي كانت منقوشةً في أواخر القرن الخامس، للاحتفال بإحياء العلاقات بين الأباطرة في الغرب وفي قسطنطينيّة والعهود المحترمة الخاصّة بـ ليو الأوّل وأنثيميوس. انظر: والتر إي. كايجي، بيزنطة وتراجع روما، برينستون، ١٩٦٨، ص٣٧-٤٣. أشكر فرانك م. كلوفر من جامعة ويسكونسن/ماديسون على تصريحاته في هذه المسألة. بشكل ملحوظٍ، نقش عملة PAX في القرن الخامس صدر أيضاً في الغرب، وليس في قسطنطينيّة، لإظهار التّضامن السّلميّ مع الحكومة في قسطنطينيّة. .Phغريرسون يعطيني رأيه في رسالة تاريخها ١٩٩٧/٣/٨، نقش " PAX يشير إلى سلام محلّيّ". في حين لم يحتفل بأيّ سكّ شرقيّ بهذا عام ٦٥١ مع معاوية، يبدو من غير المعقول أن تكون قرطاج فكّرت بفعل هذا.

يشير أغابيوس إلى السّلام الذي تمّ مع الملك، "مع كونستانس الثّاني" بعد هزيمة غريغوريوس في سوفيتولا (سبيطلة) عام ٦٤٧، ومن المحتمل أنّ مسألة نقش PAX تشير إلى ذلك السّلام، وليس أيّ سلام مع المسلمين في سوريا والأناضول، أو أفريقيّا،[١] ولا يوجد سجلٌّ عن احتفال العملة البيزنطيّة بالسّلام مع البرابرة في أيّة حالةٍ أخرى على حدّ علمي.

رفع الحضور الشّخصيّ للإمبراطور من احتمال الخطر، لكنّه ضمن ألّا يتمّ التّخريب من قِبَلِ وسيطٍ، متمرّدٍ، أو من احتمال سوء التّفسير، والعجز عن تخريب الأوامر الإمبراطوريّة فيما يتعلّق بالسّياسة الدّبلوماسيّة أو العسكريّة؛ وكان الحضور الشّخصيّ للإمبراطور مطلوباً للحفاظ على عمل النّظام، كما في حالة حرب كومنينيا[٢] في منتصف الألفيّة لاحقاً.

انتقل كونستانس الثّاني من قسطنطينيّة والأناضول غرباً إلى إيطاليا وصقليّة، لأنّ نظرةً على الخريطة التي تُظهِر شكل الأعمدة كأجزاءٍ متبقّية من إمبراطوريّته المتهالكة، استدعى عنايةً طارئةً وتعزيزاً، وقد تمّ ذلك في الوقت الذي نما فيه التّهديد الإسلاميّ في شمال أفريقيّا، وارتفع التّهديد اللّومبارديّ

---

[١] أغابيوس، كتاب العنوان، طبعة. ا.ا. فاسيلييف، في، in Patrologia Orientalis ، المجلّد.VIII، ص ٤٧٩ . والمشكلة الوحيدة في هذا النّصّ النّاقص تسجّل أيضاً أنّه بعد هزيمة غريغوريوس هرب إلى "رم"، وهي ما يترجمه فاسيلييف باسم "اليونان" وعندها أبرم مع الملك. جميع النّصوص الأخرى تنصّ على أنّ غريغوريوس ذُبح في سوفيتولا، ومن المرجّح أنّ هذه كانت الحال.
يبدو النّصّ ناقصاً هنا. وبالطّبع كان أغابيوس على مسافةٍ بعيدةٍ من أفريقيّا على أيّة حال، في شمال سوريا، وربّما يعتمد على نقل مخطوطةٍ مستمدّةٍ من ثيوفيلوس إديسا. عن ثيوفيلوس هذا انظر: L.I. كونراد، "ثيوفانيس والنّقل العربيّ التّاريخيّ"، Byzantinische Forschungen ، ١٥، ١٩٩٠، ص١-٤٤.

[٢] جون بيركينمير، تطوير الجيش الكومينيّ، ليدن ٢٠٠٢، ص٢٣٥.

كذلك في إيطاليا، واعتقد كونستانس الثّاني على الأرجح بأنّ عليه القيام بشيءٍ لمحاولة إنقاذ أفريقيا وإيطاليا، وقد كان "ب. كورسي" محقّاً على الأغلب حين قال: يمكن لإيطاليا وصقليّة أن تكون مثل محورٍ استراتيجيٍّ، فأيّ قرارٍ أو استراتيجيّةٍ من هذا القبيل يتضمّنان التزاماتٍ كبيرةً لبناء وتدريب وصيانة القوّة البحريّة والتّفوّق البحريّ، ولا يمكننا التّأكّد من أعداد قوّته العسكريّة بأيّ قدرٍ من اليقين.

وبإمكاننا التكهن. لكنّ هذا يتضمّن مخاطر التّضادّ التّاريخيّ فيما إذا كان من الأفضل لكونستانس الثّاني تعيين ابنه قسطنطين الرّابع عوضاً عنه ليقوم بحل المشاكل في الغرب؛ لقد احتاج حتماً إلى مَن يمكنه مِن أن يؤكّد بحزمٍ مشاركة السّلطة الإمبراطوريّة العليا في الجهود للحفاظ على تماسك الوضع في الغرب.

ويُفترض أنّ قتله لأخيه سمّم الأجواء إلى حدٍّ كبيرٍ في قسطنطينيّة، لدرجة اعتقاده بأنّه لم يعد يستطيع العمل بفاعليّة هناك،فإذا كان هذا صحيحاً فإنّ خيار تعيين ابنه لم يكن ليوجد حقّاً، ولم يكن هناك جنرالٌ موثوقٌ يمكنه تفويضه لهذه الصّلاحيّات الهائلة؛ وليس هناك من شكٍّ في أنّ كونستانس الثّاني قد ورث سياسات جدّه هرقل. على عكسٍ من تلك السّلبيّة التي اتّبعتها مارتينا وأبناؤها. وهي الأكثر ضعفاً منه. هرقلوناس، وديڤيد. لحشد المقاومة المسلّحة للمسلمين في الأناضول وفي مصر، ويُفترض هذا في أيّة نقطةٍ أبعدَ في الغرب، لكن كان لهذا الجهد نتائجُ مختلطةٌ.

فنحن نعلم من كتاب "الطّبقات الكبير" لابن سعد، أنّ أوّل نشوءٍ لأرباع الشّتاء الإسلاميّ في الأناضول "أرض الرّوم" بدأ في ٤٢هـ (بين ٢٦

نيسان ٦٦٢م- ١٤ نيسان ٦٦٣م): "وقضى المسلمون الشّتاء على أرض بيزنطة في عام ٤٢هـ، وهذا كان ربْعَ الشّتاء الأوّل/ معسكر الشّتاء (هو أوّل مشتىً) وقضَوا الشّتاء فيه"[1] ولا يحدّد ابن سعد قائدَه أو قادتَه أو أين قضَوا الشّتاء، أو أيّة تفاصيلَ أخرى، كعدد المهاجمين وأصلِهم.

ويُعدّ تاريخ الانبثاق الأوّل للمسلمين "وتأسيسهم لأرباع الشّتاء في الأراضي البيزنطيّة مهمّاً،وهذا التّصرّف سيجعل من الحياة والزّراعة في الأناضول أكثر خطراً على سكان بيزنطة ممّا كانت عليه في الغزوات الصّيفيّة، لكنّه كان أيضاً محفوفاً بالمخاطر على المسلمين للقيام به".[2] وإنّ تحديد التّاريخ الأوّل لأوّل شتاءٍ إسلاميٍّ ضروريٌّ للتّاريخ البيزنطيّ التّأسيسيّ، وكذلك لتاريخ كونستانس الثّاني في إيطاليا! وقد أضافت الشّتاءات الأولى حافزاً للبيزنطيّين لتعزيز دفاعاتهم في الأناضول،وقد يساعدنا هذا في شرح أو تأريخ خلفيّة ظهور الجيش البيزنطيّ السّلك العسكريّ ومناطقه.[3]

---

(1) محمّد بن سعد "كتاب الطّبقات الكبير" إي. ساشو، ليدن، ١٩٠٥، المجلّد الخامس، ص١٦٦ = أحدث الطّبعات العربيّة تحت عنوان كتاب الطّبقات الكبرى، بيروت، المجلد الخامس، ص٢٢٤. ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، عمر غرامة عمراوي، بيروت ١٩٩٥-٨، المجلّد٣٧، ص١١٤. محمد بن عليّ العظيميّ، تاريخ حلب، طبعة إبراهيم زعرور، دمشق، ١٩٨٤، ص١٧٧.

(2) للاستقصاء عن الغزوات، ولكن مع الاستخدام بحذر: رالف-جوهانس ليلي ، ،ميونيخ، ١٩٧٦،ص٦٣-١٥٥، ٣٤٦-١٥١؛ راجع، مراجعة من قبل والتر إي. كايجي، منظار ٥٣، ١٩٧٨، ص٣٩٩-٤٠٤. انظر: والتراي. كايجي، **"أول اختراقات المسلمين في الأناضول"** وفي إصدارات ا. أفراميا، ا. لايو، و إي. كريسوس، الدّولة والمجتمع البيزنطيّ في ذاكرة نيكوس ايكونوميدس، أثينا، ٢٠٠٣، ص٢٦٩-٨٢.

(3) Wبرانديس، ، .Jهالدون، الخدمة العسكريّة، الأراضي العسكريّة، ووضع الجنود: المشاكل والتّفاسير الحاليّة"، أوراق دومبارتون أوكس" ٤٧، ١٩٩٣، ص١-٦٧. أيضاً إصدارات ج. نسبيت و ن. ايكونوميدس، كتالوغ الأختام البيزنطيّة في متحف فوغ الفنّيّ، أربع مجلّدات،

ومهما كانت حقيقة التّسجيلات الأوّليّة التي تذكر بعض أنواع الوحدات الموضوعيّة في الأناضول. بغضّ النّظر عن أيّ من العلاقات الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة. بعد سنواتٍ قليلةٍ من أولى الشّتاءات الإسلاميّة في الأناضول، فهي تستحقُّ اللّحظ والتّأمّل؛ ولم يستطع البيزنطيّون منع حدوث هذه الشّتاءات، ومن جهةٍ أخرى، كانت نجاحات المسلمين محدودةً، وقد أدّت غزواتهم الشّتويّةُ إلى عدم احتلالهم الدّائم للأراضي في الهضبة خلال المدّة الإسلاميّة المبّكِرة، ويسجّل الرّاوي الإسلاميّ أبو زرعة أنّ معاوية شارك في ستّة عشر حملةً شتويّةً وصيفيّةً ضدّ البيزنطيّين![1] لكن إذا ما نظرنا القائمة الفعليّة للحملات في التّاريخ اليعقوبيّ، نجدها فقط خمس عشرة حملةً في الصفحة ٢٨٥ من طبعة م.ث. هوتسما. الحملة السّادسة عشرة للخليفة معاوية ضدّ بيزنطة قد تشير إلى السّنة ٤٢هـ الضّائعة التي سقطت على ما يبدو من النّصّ الذي حرّره م.ث. هوتسما في إصداره عن التّاريخ اليعقوبيّ. هذا المقطع أعلاه من كتاب الطّبقات الكبير لابن سعدٍ يساعد على توضيح جزءٍ من كتاب التّاريخ اليعقوبيّ الذي من الواضح أنّه مفقودٌ؛وقد تكون بعضٌ من المراجع في مصادر أخرى ذاتَ صلةٍ

واشنطن، ١٩٩١-٢٠٠١. انظر: أيضاً، سانت لامباكس، ed., He Vyzantine Mikra ٦ ،.Asia 6.-12. ai th International Symposium, Ethniko Hidryma Ereunon, Institouton tonVyzantinon Ereunon, Athens, 1998. V. N. Vlysidou, et al., eds. HeMikra Asia ton thematon: ereunes pano sten geographike physiognomia kaiprosopographia ton vyzantinon ،thematon tes Mikras Asias 7os.-11os. ai. Athens, 1998; K.G. ؛Tsiknakes, ed., To empolemo Vyzantio, 9.-12. ai., th International Symposium, Ethniko Hidryma Ereunon, Institouton ton Vyzantinon Ereunon, أثينا، ١٩٩٧.

[1] أبو زرعة، تاريخ، بيروت، ١٩٩٦، ١٠١، ص٤٢.

أيضاً مثل: تاريخ الطّبريّ، "في سنة غزو المسلمين على الآلانيّين، وقد داهموا أيضاً البيزنطيّين وألحقوا بهم هزيمةً مروّعةً وقتلوا عدداً من الجنرالات [بطاركة] كما هو مسجّلٌ [عام ٤٢هـ]."[١]

أدّى تتابع منشورات المستشرقين العصريّين إلى إغفال العلماء الحديثين عن مرجع ابن سعد، كتاب الطّبقات الكبير. ولم يتمّ إصدارٌ نقديٌّ يتعلّق بكتاب ابن سعدٍ حتّى عام ١٩٠٥، وكان هذا بعد إصدار دراسة يوليوس فلهاوزن "حرب بيزنطة الأمويّة" في عام ١٩٠١،[٢] ولم تتضمّن دراسة فلهاوزن أيّة إشارةٍ عن شتاء العرب الأوّل في الأناضول عام ٤٢هـ، ولا حتّى المقال الذي سبقه عام ١٨٩٨ للمستشرق E. W. بروكس في مجلّة الدّراسات الهلنستيّة،[٣] ولم يشر إليها أيضاً ليون كيتاني في أيٍّ من كتاباته،[٤] وبطبيعة الحال فقد تضمّنت دراساتٌ لاحقةٌ لدارسين بيزنطيّين اعتمدوا بشكلٍ كاملٍ على المترجَمات أو دراساتِ المستعربين ذِكراً عن أولى الشّتاءات في ٤٢هـ.

كان توقّف الهدنة البيزنطيّة الأمويّة بعد تلك في عام ٦٥٧-٨ مع الإمبراطور البيزنطيّ كونستانس الثّاني في أيّار-حزيران عام ٦٦٢م، بعد انتهاء الحرب الأهليّة الإسلاميّة... على الأرجح حافزاً لمعاوية ليقوم بالتّقدم بشكلٍ

---

[١] تاريخ الطّبريّ، م. موروني، ألباني، نيويورك ١٩٨٧، المجلّد الثّامن عشر، ص٢٠.

[٢] ج. فلهاوزن، "Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden" (Nachrichten, Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch - historische Klasse)، ١٩٠١، ص٤١٤-٤٧.

[٣] E. W. بروكس، "العرب في آسيا الصّغرى (٦٤١-٧٥٠) من المصادر العربيّة"، مجلّة الدّراسات اليونانيّة ١٨، ١٨٩٨، ص١٨٢-٢٠٨.

[٤] مثل ل. كايتاني، Annali dell Islam، ١٠ مجلّدات. في ١٢، ميلان، ١٩٠٥-١٩٢٦.

فعليٌّ إلى الأناضول البيزنطيّة،[1] وكان الحدث المرجّح رحيلَ كونستانس الثّاني للغرب في الغالب مباشرةً في حزيران ٦٦٢م،[2] وقد وفّر غياب كونستانس الثّاني من قسطنطينيّة مع أفضل قواته الفرصة المناسبة للمسلمين، وتاريخ الشّتاء الأوّل لم يكن عارضاً أو عبثياً، ومن ثمّ فالشّتاء الإسلاميّ الرّابع في الأناضول أصبح بديهيّاً، ولا يحدّد أيُّ مصدرٍ بيزنطيٌّ أيّاً من الغزوات الإسلاميّة هي التي كانت الأولى من الشّتاءات!.[3]والتّاريخ الذي ذكره ابن سعدٍ يلائم سياقَ أوائل ستّينيّات القرن السّابع.

لم تحاول كتابات أيّ مؤرّخٍ مسيحيٍّ في اللّاتينيّة أو اليونانيّة كتابةَ تاريخٍ متماسكٍ أو تفسيرٍ لما حدث! وهذا ليس أكثر ممّا فعله أيّ أحدٍ لما حدث في سوريا،وكانت محاولة اثبات كيف ولماذا انتشرت الأحداث بالطّريقة التي انتشرت فيها، تشكّل تحدّياً كبيراً؛ حتّى المعاصرون كانوا على الأرجح محتارين بين ما كان يحدث، و ما إذا كان هناك أيّة حلولٍ سديدةٍ،ومن شأن مثل هذه المساعي أن تسبّب مشاكل للكاتب مع إحدى السّلطات أو غيرها،ويجب على المؤرّخين العصريّين محاولة البحث في وجهات النّظر المتضاربة، والذّكريات

---

[1] دراسات جديدة عن معاوية: خالد محمّد جلال محمّد عليّ كشك، "تصوير معاوية في المصادر الإسلاميّة الأولى، دكتوراه في قسم لغات وحضارات الشّرق الأدنى، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢؛ ديفيد ب. كوك، "بدايات الإسلام في سوريا خلال الحقبة الأمويّة"، دكتوراه، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢؛ ميزاب بولات، er Umwandlungsprozess vom Kalifat zur Dynastie. Regierungspolitik und Religion beim ersten Umayyadenherrscher ، معاوية بن أبي سفيان، فرانكفورت، بيرن، ١٩٩٩.

[2] ا.د. بيهامر، Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen، ص٣١٣-٤١٤ أيضاً ا. كابلوني، ، ص٤٨-٩. تحليل بيهامر في هذا الجدل يبدو أكثر قبولاً.

[3] MA. شبرا، La lutte entre arabes et byzantins ، الإسكندريّة، ١٩٤٧، ص١١٣، يعتقد أنّ أوّل واحدةٍ وقعت في ٦٦٣.

للحصول على بعضٍ من اللّمحات، أو التّبصر في اللّحظات الأخيرة المضطربة في شمال أفريقيّة البيزنطيّة، وعلاقتها أو انفصالها عن ثروات سردينيا، وغيرها من الجزر التي تقع ضمن نطاق السّيطرة أو النّفوذ البيزنطيّ.

اشتدت وتيرة نضال المسلمين ضدّ بيزنطة في أفريقيا، والأناضول، وفي البحر بعد نهاية الحرب الأهليّة الإسلاميّة أو العربيّة الأولى عام ٦٦١م. وقد عرّض رحيل كونستانس الثّاني من قسطنطينيّة إلى إيطاليا وصقليّة عام ٦٦٢م... الأناضول وقسطنطينيّة لتزايد الضّغوط العسكريّة الإسلاميّة، بل إنّ زيارة كونستانس الثّاني إلى إيطاليا وصقليّة لم تهدّئ المسلمين في وسط البحر الأبيض المتوسّط أيضاً.

وتأتي مجموعةٌ من التّحديات للمؤرّخين من قِبَل عددٍ كبيرٍ من المؤرّخين المعاصرين الذين رفضوا أيّة أهمّيّة للتّاريخ العسكريّ ولم يُولُوه أيّ اهتمام، ليكون السّؤال: هل يهمل أحدهم تقارير مثل "الغزوات فقط" ويلتفت إلى موضوعاتٍ أكثر أهمّيّة؟!

ليس من المفاجئ أن يكون هناك بعضٌ من الرّوايات من سوريا عن الغزوات المبْكِرة على الأناضول، نظراً إلى أنّ شمال سوريا لم يستقرّ فيه كثيرٌ من المسلمين حتّى وقتٍ متأخر، وإنّ أغلب الرّوايات الإسلاميّة التي نجت كانت من العراق، حيث إنّ هناك عقباتٍ لوجستيّةً كبيرةً تُؤخذ بعين النّظر، بما فيها المسافة، والحرارة، والموادّ اللّازمة، وتمركز عددٌ قليلٌ نسبياً من الغزوات في الأناضول.

لقد شرحت في أماكن أخرى لماذا يحتاج الدّارسون لبيزنطة إلى فهم سبب بقاء المعلومات التي قدّمها المؤرّخون المسلمون عن الغزوات في الأناضول على ما هي عليه، وما الذي يمكن للمرء استخلاصه

أو عدم استخلاصه منها.[1] وبوسعي أجادل بأنّ التّاريخيّة الإسلاميّة، تحتوي على الأرجح بعضاً من الرّوايات التي تهدف لتمجيد أسماء بعضٍ من الأفراد من جماعاتٍ ومناطقَ معيّنةٍ لقيامهم بهذه الغزواتِ في الأناضول،وهذا بحدّ ذاته لا يلغي مصداقيّتها، ولكن بالطّبع يمكن أن يؤدّي إلى إغفال مشاركين آخرين في هذه البعثات قد يكونون أكثر أهمّيّة إلّا أنّهم لم يكونوا من ذوي الشّخصيّات المبجّلة.

وعلى الرّغم من وجود روايةٍ عن تسجيل المغازي. غزوات الرّسول. في العصور الإسلاميّة الأولى، إلّا أنّ الأناضول لم تكن موضوعاً ذا أهمّيّةٍ لهؤلاء المؤرّخين المسلمين الأوائل ويأتي التأريخ الإسلاميّ المبّكر من العراق في المقام الأوّل، حيث كان للعلماء أولوياتٌ مختلفةٌ جداً عن المتعلّقة بأولئك الذين عاشوا في سوريا،والعديد من الرّوايات السّوريّة عن الحقبة الأولى مفقودةٌ.

وفي الخلاصة: إمّا أنّ الموادّ الشّبيهة للقصص الكثيرة من المناطق الأخرى لم تنجُ، أو أنّ فتوحات الأناضول لم تستحقّ الاهتمام التّاريخيّ، ومن ثمّ فالمساحة المخصّصة لغزو إسبانيا في "الطّبريّ" قد تمّت بسطرين فقط، وتبدو وجهة نظره في أنّ دار الإسلام كانت متوسّعةً حتّى في الغرب الأقصى، أو إنّ التّفاصيل لم تكن موجودةً أو لم تعنِه بالفعل.[2] وقد يُستمدّ. ولو جزئيّاً. الإيجازُ

[1] والتر إي. كايجي، "أولى اختراقات المسلمين للأناضول" ص٢٦٩-٨٢.
[2] ب.م. كوب ساعد بتوضيح هذا بالنّسبة لي.

من التّلميحات المحفوظة في تواريخ المسلمين العائدة إلى غزوات القرن السّابع في الأناضول، من الأسباب التّالية:

١. **العديد من الغزوات بدأ من حمص، أو من نقطةٍ أبعدَ شمالاً،** حيث كان هناك بعضٌ من العلماء المسلمين في منتصف وأواخر القرن السّابع،والغزاة النّاجون ربّما لم يكونوا في كثيرٍ من الأحايين قريبين من المؤرّخين، أو رواتهم الذين يمكنهم. بطريقةٍ أو بأخرى تسجيلُ وإيصالُ مثل هذه المعلومات.

٢. **على خلاف سوريا، ومصر، والعراق، وأفريقيّا،** كان فيهم في وقتٍ لاحقٍ قضاءٌ، وضرائبُ، وقضايا حقوقٍ ملكيّة، قد تشوّش، ولكن على الأقلّ تقدّم حوافز لتسجيل بعضٍ من التّفاصيل عن العلاقات بين السّكان، ولم يكن هناك حوافز للقيام بهذا عن الأناضول التي لم يتمّ غزوها من المسلمين في ذلك الوقت.

٣. **قد يكون أحد الدّوافع لتسجيل مثل هذه الحملات،** الاحتفال الصّالح في ذكرى وأسماء المشاركين فيها، بمن فيهم هؤلاء الذين لقوا حتفهم، وذلك جزئيّاً لإضافة الشّهرة والتّميّز للعائلات، والجماعات، والعشائر أو القبائل في سوريا، والعراق، وحتّى مصر، لكن كلّ ما كان من الضّروريّ في هذا هو تسجيل الأسماء والتّواريخ سواءٌ بشكلٍ دقيقٍ لتلك الأحداث أم لا.

٤. **قد يكون أحدُ آخرِ الدّوافع المحتَمَلة** هو تفاني وتقديس المسلمين لبيت معاوية، الخليفة الأمويّ.

٥. كان الأوزاعيّ ومذهب "الجهاد" السّوريّ بحاجةٍ إلى مزيدٍ من التّحقيق، لكنّهم للوهلة الأولى، لم يوضّحوا الوضع في الأناضول البيزنطيّة في ذلك الوقت.[١]

تُبرِزُ العديد من الاستنتاجات، الملحوظة الأهمّ،وهي أنّ هناك حاجةً لإعادة النّظر في نشاطات الإمبراطور كونستانس الثّاني،[٢] وقد سجّل عام ٦٦٢/٣ نقطة تحوّل في تكاثف الضّغوط الإسلاميّة العسكريّة على العديد من الجبهات ضدّ البيزنطيّين، بعد أن انتهت الحرب الأهليّة الإسلاميّة، وتمّ بعد ذلك إطلاق الموارد البشريّة والمادّيّة للعمل ضدّ بيزنطة، وأصبح مصير آسيا الصّغرى، وأفريقيًا، وصقليّة وسردينيا الآن مترابطاً،[٣] كما أصحبت الحدود النّمطيّة للتّطوّرات بحاجةٍ لإعادة تفسير.[٤]

ومهما كانت مشروعات كونستانس الثّاني الإداريّة، فإنّ نظام تجييشٍ فعّالاً جدّاً في الأناضول بين ٦٥٩-٦٦٢، لم يُخلق فجأةً، لأنّه إن لم يكن هذا، إذاً

---

[١] م. بونر، العنف الأرستقراطيّ والحرب المقدّسة. دراساتٌ في الجهاد والحدود العربيّة البيزنطيّة (الجمعيّة الأمريكيّة الشّرقيّة ٨١)، نيو هافن، ١٩٩٦.

[٢] عن الأساس المنطقيّ المحتمل لمغادرة قسطنطين الثّاني لإيطاليا وصقليّة على أنّها محاولة لتعزيز الدّفاعات العسكريّة في الغرب: ب. كورسي، ، بولونيا، ١٩٨٣، ص٨٥-٩٦، ١١٧-٨. والتر إي. كايجي، "سردينيا البيزنطيّة المهدّدة: وضعها المتغيّر في القرن السّابع، Convegnosui Bizan- tini in Sardegna: "Forme e caratteri della presenzabizantina nel Mediterraneo occidentale: la Sardegna (secoli VI-XI), آذار، ٢٢، ٢٠٠٣ ليتمّ النّشر في وقائع هذا المؤتمر. انظر: أيضاً والتر إي. كايجي، "لغز قسطنطين الثّاني"، في طور الإعداد.

[٣] والتر إي. كايجي، "سردينيا البيزنطيّة المهدّدة: وضعها المتغيّر في القرن السّابع.

[٤] ن. ايكونوميدس فسّر تحديداً ظروف أواخر القرن السّابع في غرب البحر الأبيض المتوسّط: ن. ايكونوميدس، "Une liste arabe des strateges byzantins du VII siecle et les origines du Theme de Sicile", Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici، n.s. 1, ١٩٦٤، ص١٢١-٣٠.

لماذا وكيف كان المسلمون حينها فقط قادرين على شنّ حملات الشّتاء في ٦٦٢/٦٣ والاستمرار فيها بعد ذلك؟!.

ولقد استطاعت الإمبراطوريّة البيزنطيّة النّجاة في الأناضول، لكن بتكلفةٍ بشريّةٍ وماديّةٍ باهظةٍ،وبجدّداً، لا يوجد في الأناضول دليلٌ على إنشاء كونستانس الثّاني لأيّ نظامٍ مؤسّسيٍّ كبيرٍ من الدّفاع العسكريّ، على الرّغم من حقيقة أنّ المسلمين لم يستطيعوا النّجاح بالاستيلاء على قاعدةٍ دائمةٍ شمال جبال طوروس، وهذا ما كان يمكن أن يجعل من الوضع أسوأ.

قد يجادل بعضٌ من المؤرّخين في أنّ وجود الغزو الإسلاميّ بدءاً من ٦٦٢/٦٦٣م يمكن عدّه كنوعٍ من الدّليل الظرفيّ لفعاليّة "نظام الثيمس" ومعسكرات الجيش الميدانيّة، لكنّ الحملات الشّتويّة لم تبدأ إلّا عام ٦٦٢/٦٦٣م واستمرّت حتّى العقود المقبلة، وكانت مثل تصعيدٍ لنشاط المسلمين العسكريّ. ويمكن القول للتّأكيد:**إنّه مهما كانت الحملات الشّتويّة الإسلاميّة أسوأ بالنّسبة لوضع البيزنطيّين في الأناضول، فإنها كانت أفضل من وجهة نظر البيزنطيّين من أيّ فتحٍ إسلاميٍّ لا يمكن إصلاحه!** لذا، إذا كان أيّ نظامٍ ناشئٍ في الأناضول فعّالاً في تشنّج الدّفاع البيزنطيّ، فإنّ النّجاح لم يكن إلّا نسبيّاً، وعلى أيّة حال، فإنّ تدهور الوضع العسكريّ للبيزنطيّين في الأناضول بعد عام ٦٦٣م على المدى المتوسّط، لم يتحسّن.

تتصادم الوقائع القاسية! حيث لم يكتسب كونستانس الثّاني عن هرقل الانتصارات، ولا المهارات في استغلال الصّراع الدّاخليّ لأعدائه، وبدلاً عن ذلك طغى الصّراع الدّاخليّ طويل الأمد عليه حتّى أدّى إلى مقتله. وبالمثل لم يستحوذ كونستانس الثّاني على مهارات هرقل في تحديد وتطبيق ضغطٍ كافٍ

على خصومه الخارجيّين في نقاط ضعفهم الرّئيسة؛ ولم يملك تميز جدّه النادرَ للتّوقيت المناسب والقدرةِ على استغلالها.

وبكل الأحوال، ليس هناك أيّ ظهورٍ مسلمٍ أو مسيحيٍّ يشمت بوفاة كونستانس الثّاني، ولم يتحمّل المسلمون مسؤوليّة وفاته. وقد توسّع كونستانس الثّاني جغرافياً على نطاقٍ واسعٍ كما فعل هرقل. أما بعده فقد كانت الأمور تتهاوى أو على وشك التّهاوي في أفريقيّا وأجزاءٍ أخرى من الإمبراطوريّة البيزنطيّة وبلغ التّهاوي ذروته عند موت كونستانس الثّاني.

وقد كانت هناك مؤخّراً محاولةٌ لتقدير فطنة وجهود كونستانس الثّاني أكثر ممّا فعله أغلب المؤرّخين، وعلى وجه التّحديد، سعى **"وارن تريدغولد"** في كتابه **"بيزنطة وجيشها"** وفي بحثه **"تاريخ الدّولة البيزنطيّة والمجتمع"** إلى نسبة إنشاء معسكرات الجيش البيزنطيّة المثيرةِ للجدل العلميّ. الفيالق العسكريّة ومناطقها الخاصّة. وذلك جنباً إلى جنبٍ مع الإصلاح الماليّ الكبير للتّمويل العسكريّ، ثم انتهاءً بمبادرةٍ من كونستانس الثّاني بين عام ٦٥٩م و٦٦٢م.[1] ونلاحظ مع ذلك أنّه لا يوجد وثائق بأيّة لغةٍ لدعم هذه الفرضيّة.

---

(١) W. تريدغولد، بيزنطة وجيشها، ستانفورد، ١٩٩٥، ص٢٥، ١٥٦، ١٨٠، ٢٠٧؛ W. تريدغولد، تاريخ الدّولة البيزنطيّة والمجتمع، ص٣١٤-٨؛ أيضاً W. تريدغولد، " النّضال من أجل البقاء على قيد الحياة (٦٤١-٧٨٠)، في طبعة سي. مانجو، تأريخ أكسفورد لبيزنطة، أكسفورد، ٢٠٠٢، ص١٣٢-٣. على هذا الآن انظر: مراجعة W. برانديس من W. تريدغولد، History,in Byzantinische Zeitschrift، ٩٥، ٢٠٠٢، ص٧١٦-٢٥، خصوصاً. ص٧٢٢-٣، ومراجعتي ل W. تريدغولد، بيزنطة والجيش في المنظار ٧٤، ١٩٩٩، ص٥٢١-٤.

والتزاماً بالأناضول، فإنّ أولى وثائق الدّراسات البيزنطيّة عن وجود الثيمس (معسكرات الجيوش الميدانيّة) مهما كانت طبيعتها وحجمها، تعود لأواخر ستّينيّات القرن السّابع.[1] **وكمؤسّسين للمعسكرات، فإنّ حلفاء كونستانس الثّاني يفترضون ضرورة وجود رجلٍ عظيمٍ بكلّ ما فيه ليقوم بالإصلاحات العسكريّة، على الرّغم من أنّ الجيوش والجنود والقادة في السّنين التي تلت اللّحظات الأخيرة لهرقل... ربّما أكّدوا مبادراتِهم الخاصّة لدعم أنفسهم، ولرفع قدراتهم على التّأثير في صناعة السّياسة.**

لا يحتاج أحدٌ افتراض أنّ جميع القوى كانت متمركزةً في القصر الإمبراطوريّ في السّنين التّالية مباشرةً لعام ٦٤١م. ولا يوجد أيّ دليلٍ على إنشاءٍ مفاجئٍ لأيّ نظامٍ جديدٍ لمنح الأراضي للجنود البيزنطيّين عبر مبادرةٍ إمبراطوريّة في آخر منتصف القرن تقريباً من الحكم البيزنطيّ في أفريقيّا، أو في القرن السّابع في إيطاليا وسردينيا، وهذا يخالف W. تريدغولد. وبأيّة حال فإنّ الحكومة الإمبراطوريّة وجدت سبباً وجيهاً بوضوحٍ لذرائعَ مؤسّسيّةٍ بالتّحقق أو معاكسة المسلمين واللّومبارديّين؛ ولم يكن هناك تحسّنٌ كبيرٌ في ثروات الإمبراطوريّة العسكريّة في الأناضول، وإيطاليا، أو أفريقيّا في ذلك الوقت، ولا يعرض أيٌّ من النّصوص العربيّة تفاصيل عن البنْية الماليّة، أو أيّة وسيلةٍ أخرى لدعم الجنود البيزنطيّين في أفريقيّا، وإيطاليا، وصقليّة، أو سردينيا.

ومن الخطأ البحث عن مصلحٍ عظيمٍ واحدٍ منشئٍ لمعسكرات الجيوش الميدانيّة بالتّوازي مع إصلاحٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ شاملٍ يتضمّن الأراضي

---

[1] ج. نيسبيت ون. ايكونوميدس، DO Seals، المجلّد. الثّالث، ص١٤٤، المجلّد. الرّابع، ص٥٤، من بين الاستشهادات الأخرى. أيضاً عن التّواريخ: .V.N فليسيدو، He Mikra Asia ton thematon، ص٣٧-٥٠، وتقييمي في المنظار ٧٦، ٢٠٠١، ص٤٨٦-٧.

والتّمويل العسكريّ!. وآخر الدّراسات الشّاملة للبنيّة الماليّة البيزنطيّة لكاتبها "ولفرام برانديس" تناقش التّطوّر التّدريجيّ لنظام معسكرات الجيوش الميدانيّة، بما فيها الكوميركياريوي، وأشكالاً إداريّةً ماليّةً ذاتَ صلة.[1] ويتعارض هذا الرّأي مع تأكيدٍ صدر مؤخّراً عن مايكل هندي، الذي يناقش بأنّ ظهور الـ genikos kommerkiarios ، مع apotheke أو العنبر كان مرتبطاً بإعادة هيكلةٍ عسكريّةٍ وإصلاحٍ ماليٍّ، استغرق منذ عام ٦٥٦/٦٥٧ [2] وبالنّسبة لهندي فإنّه "لا يوجد بديلٌ".[3]

أمّا برانديس فإنّه لا يصوغ القضية على هذا النّحو الصّارخ، بل لديه تفسيرٌ مختلفٌ نوعاً ما عن وظيفة

العنابر، وعلى الرّغم من أنّ اختلافها الهائلَ كامنٌ في التّسلسل الزّمنيّ، فإنّ برانديس يرى عمليّة التّغيير أطول وأكثر تعقيداً، ولم أر ردّة فعل واحدةٍ لبرانديس، على أطروحة هندي الجديدة، لكنّي أفترض أنّه سوف يتمسّك بموقفه السّابق، ذلك أنّ هندي لم يقدّم أيّة أدلّة جديدةٍ.

ينتقد خبير العملات والمؤرّخ الاقتصاديّ "D.M. **ميتكالف**" بشدّةٍ أطروحة هندي.[4] ولنكن واضحين، فنحن نتّفق، وأنا أيضاً، على أهمّيّة عهد

---

[1] ولفرام برانديس، ، خصوصاً ص٢٣٥-٨، ٣٠٧-٨، ٣٢٣-٣٠، ٤٢٠-٦، ٤٧٥-٩، ٥٠٧-٩.

[2] م. هندي، "الشّرق والغرب: التّحول الأخر في البنية الماليّة الرّومانيّة، في Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull" alto medioevo ٤٩، المقطع. ٢، سبوليتو، ٢٠٠٢، ص١٣٠٧-٧٠، وخصوصاً. ص١٣٨٥-٦١.

[3] م. هندي، "الشّرق والغرب"، ص١٣٧٠.

[4] .DMميتكالف، "الانتكاس الماليّ في منتصف الحقبة البيزنطيّة: أدلّة العملات" التّاريخ النّقديّ ١٦١، ٢٠٠١، ص١١١-٥٥، وخصوصاً. ص١٥١-٢.

كونستانس الثّاني في تطوّر التكيّف البيزنطيّ مع حقائق الصّعوبات العسكريّة والماليّة، وأبرزها تصاعد تهديد المسلمين! ونحن نتّفق على استحقاق عهد كونستانس الثّاني لبحوثٍ أكثر، وسأساهم بالتّبرع في تبيان وتفسير عهده بمنشوراتٍ مستقبليّةٍ، إلّا إنّنا نختلف في تفاصيل التّسلسل الزّمنيّ وأعمال كونستانس الثّاني تحديداً، وذلك فيما يتعلّق بأيّة تغييراتٍ مؤسّسيّةٍ. ويعترف الجميع بأنّ كونستانس الثّاني كان إمبراطوراً شجاعاً لكن هل كان أكثر من هذا؟!

لا شكّ في أنّ الرّجل بذل قصارى جهده، ويُفترض أنّه لم يترك الشّرق إلى إيطاليا من دون أن يفعل ما كان في اعتقاده أنّه التّحضيرات الكافية لأمن غرب الأناضول. وبالتأكيد، كان عليه تقدير مخاطر التّراخي في إيطاليا وأفريقيا أيضاً. **لقد قرّر على ما يبدو، بأنّ الخطر الأكبر كان التّراخيَ في وسط وغرب البحر الأبيض المتوسّط، وأنّ البيزنطيّين تمكّنوا بشكلٍ أو بآخر من الحفاظ على سيطرتهم في الأناضول، وهذا ما فعلوه على الرّغم من غيابه! وليس من المثمر الانخراط في تفكيرٍ متضاربٍ عمّا إذا كان الوضع العسكريّ سيكون أسوأ لو لم يتّجه كونستانس إلى الغرب بعد أن قام بالتّرتيبات في الأناضول بحسب ما رآه مناسباً.**

وعلى الرّغم من ذلك فإنّ قضية الكفاءة تأتي في الطّليعة، وإنّ السّهولة التي اخترقت فيها قوات معاوية الأناضول في منتصف خمسينيّات القرن السّابع، تشير إلى أنّه مهما كان ما تمّ القيام به مسبقاً، إلّاأنّ الحكومة في قسطنطينيّة فشلت في الخمسة عشر عاماً الأولى بعد الفتوحات الإسلاميّة في ابتداع بعضٍ من الأراضي الفعّالة في الدّفاع ضدّ المسلمين في هضبة الأناضول.

يقول سبيوس، فيما يتعلق بسنة ٦٥٣/٤: "عندما اخترق [معاوية] الأرض بأكملها، تقدّم إليه جميع السّكان، هؤلاء الموجودين على السّاحل وفي الجبال والسّهول."[1]

لم يقم أيّ نظامٍ دفاعيٍّ فعّالٍ بحماية الأناضول من المداهمة في ذلك الوقت!واستطاعت جيوش معاوية الامتداد باتّساعٍ وتدمير الأناضول،وربّما كانت الأوضاع أسوأ من ذلك في طبيعة الحال، ولو وُجد معسكرٌ بيزنطيٌّ بالكامل بفعاليّةٍ انسيابيّةٍ في المكان، لكان من الصّعوبة فهمُ كيف أمكن للمسلمين النّجاح بالتّصاعد ليصلوا لمستوىً أعلى من النّشاط العسكريّ في الأناضول. إلّا أنّه من الصّحيح القول:إنّ المسلمين فشلوا في الحصول على حيازةٍ إقليميّةٍ دائمةٍ هناك، ومن ثمّ، فإنّ البيزنطيّين لم يكونوا ضعفاء وغيرَ فعّالين تماماً في مقاومتهم بل على العكس من ذلك. لكنّ الدلائل لا تشير إلى وجود نظام دفاعٍ مؤسّساتيٍّ عظيمٍ لحماية الأناضول بكفاءةٍ في ٦٥٠م أو ٦٦٠بل على العكس من ذلك كانت غارات المسلمين تكثّف من شدّتها، وربّما بالغ سيبيوس بوصفه الضّرر لإضفاء تأثيرٍ أدبيٍّ.

يتّفق كلٌّ هذا مع فهم الوضع المحفوف بالمخاطر للإمبراطوريّة البيزنطيّة في وسط البحر الأبيض المتوسّط وعلى طول السّواحل في سردينيا وإيطاليا حتّى في وقتٍ سابقٍ للوقت المُفترض.[2] **وبحسب الدّلائل، لم يبق ملاذٌ آمنٌ بعد هذا في وسط وغرب مناطق البحر الأبيض المتوسّط تحت حكم السّلطة البيزنطيّة.**

---

[1] التّاريخ الأرمنيّ ينسب إلى سيبيو، الطّبعة، RW طومسون، المجلّد الأوّل، ج.٥٠، الفرع. ١٧٠، ص١٤٤.

[2] لمادّة المقارنة: .W.E كايجي، "سردينيا البيزنطيّة المهدّدة: الوضع المتغيّر في القرن السّابع".

فشل كونستانس الثّاني في الأناضول، وإيطاليا، وصقليّة كمقلدٍ لجدّه هرقل،وكان مجرّدَ هرقلٍ فَشِلٍ، ساهم تقليده لهرقل في تشكيل هويّته، ولكن أيضاً في فشله! ولم يكن رجلاً عظيماً، لكن لا يمكن تجاهل تدخّله الشّخصيّ في الأوقات الحاسمة؛ وهو حالةٌ مثيرةٌ للاهتمام لدرجةٍ يمكن لفردٍ فيها بأن يكون حاسماً في التّاريخ. وفي حالته، لم يتمكّن من عكس مسارات الطّول والعرض.

من بين العديد من المهامّ المتبقّية لدراستي البيزنطيّين والإسلاميّين، دراسةُ أكثرَ للتّفاعل بين دمشق وقسطنطينيّة، وصلةُ الوصل بين الأناضول وشمال أفريقيّا، وحتّى إيطاليا وسردينيا؛ وستكون الحرب قرب وعلى جزيرة جربة وميناثها المقابل "جكتيس" على البّر الأفريقيّ بين عام ٦٦٥ و٦٦٨م... مصيريّة لكونستانس الثّاني، وسيكتسب المسلمون إمكانيّةً أكبر لمزيدٍ من الفرص لاختراق الأناضول وكذلك شمال أفريقيّا. ونحتاج للتّحقيق بشكلٍ أشملَ في الأعوام ٦٦٢ و٦٦٨ وحتّى ٦٧٠م، كيما نتمكّن من الكشف عن ديناميّة الأحداث، وعلى وجه الخصوص تبادل المسؤولين والقادة العسكريّين بين الأناضول وشمال أفريقيّا، ويفكّر أحدنا في انتقال فضلةَ بنِ عبيدٍ، لينضمّ إلى رويفعِ بن ثابتٍ الأنصاريّ في الغزوة الإسلاميّة الكبرى على جزيرة جربة، التي وقعت على الأرجح في ٤٧هـ (٦٦٧/٨م)[1] ومن الضّروريّ التّفكير في سياقِ كاملِ البحر الأبيض المتوسّط.

---

(١) مالكيّ "رياض النّفوس" إصدار هـ. مؤنس، القاهرة، المجلّد الأوّل، ص٥٣؛ الدّباغ، عبد الرّحمن بن ناجي "معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان" القاهرة، ١٩٦٨، المجلّد الأوّل، ص١٢٢-٣. من طرابلس: خليفة بن خيّاط العصفوريّ، تاريخ، طبعة. أكرم ضي العمريّ، بغداد، ١٩٦٧، ٤٧هـ (٦٦٧/٨م)، المجلّد الأوّل، ص١٩٣. هو من أوائل المرسلين (آخر القرن الثّامن الميلاديّ). تاريخ ابن عساكر مدينة دمشق، إصدار عمر غرامة، عمراويّ، بيروت،

١٩٩٥، المجلّد٤٨ ، ص٢٩٦. البكريّ، أبو عبيد عبد الله العزّ، "المُغرب في ذكر بلاد أفريقيّا والمَغرب" إصدار، دي سلان، الجزائر، ١٨٥٧، طبعةٌ مكرورةٌ. بغداد، ص١٩؛ ابن عبد البرّ "الاستيعاب في معرفة الأصحاب" طبعة، علي محمّد البجاويّ، القاهرة ١٩٦٠، المجلّد الثّاني، ص٤٠٥، أرسل معاوية رويفعاً إلى طرابلس في ٤٦هـ. داهم رويفعٌ أفريقيّا من طرابلس عام ٤٧هـ وعاد. عبد الواحد دهنون طه، "الفتح الإسلاميّ والاستيطان في شمال أفريقيّا واسبانيا" لندن، ١٩٨٩، ص٥٩-٦٠.

أقباط وإسلام القرن السّابع

هارالد سيرمان

كان للفتح الإسلاميّ لمصر عام ٦٤٠-٦٤٢م، آثارٌ بعيدة المدى على البلاد، وينبغي لتأثير حدثٍ كهذا أن يَظهَر في المصادر المعاصرة، على فرض أنّ المصادر المعاصرة الأصليّة قد وصلتنا بالفعل. ولمعرفة المزيد عن تقييم هذا الحدث من قبل المسيحيّين المصريّين المعاصرين، فإنّ من الضّروريّ بدايةً تحليلَ المصادر التي لدينا وتحت تصرّفنا.

سأتناول فيما يلي فقط . النّصوص التي تُظهِر العلاقة بين الأقباط المسيحيّين من جهةٍ والمسلمين ومعتقداتِهم من جهةٍ الأخرى؛ ولا نبدو للوهلة الأولى على علمٍ جيّدٍ بهذه العلاقة:

ليذكر تيتو أورلاندي نصّاً قبطيّاً واحداً فقط، وهو يعود على الأرجح للقرن الثّامن، وقد ساهم به، لـ"بيبلوغرافيا الحوار الإسلاميّ المسيحيّ".[1]

بـ يركّز كلٌّ من أوتو F.A. ميناردوس[2] و سي. دتلف غ. مولر[3] في بحثهما على تاريخ بطاركة الإسكندريّة، المنسوب إلى ساويروس، لكنّه في

---

(١) ت. أورلاندي، "Auteurs de langue copte du VIIe au Xe siècle"، Islamochristiana ٦، ١٩٨٠، ص٢٩٥-٦. النّصّ الذي ذكره هو Apocalypse of Pseudo-Athanasius؛ انظر: أدناه، الملحوظة ٤٠.

(٢) او.ف.ا. ميناردوس، "مواقف الأقباط الأرثوذكس تجاه الدّولة الإسلاميّة من القرن السّابع إلى القرن الثّاني عشر"، Ostkirchliche Studien ١٣، ١٩٦٤، ص١٥٣-٧٠

(٣) سي.د.غ. مولر: "Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen des ٧. Jahrhunderts gegenuber islamischer Obrigkeit und Islam"، في T.

الحقيقة مجرّد تجميعٍ وترجمةٍ لموادّ من عصورٍ مختلفة![1] ويجب علينا هنا التّساؤل عمّا إذا كانت الفِكَر اللّاحقة حول الفتح قد نُسبت إلى معاصريها، وقد تمّ بالأساس نشر القسم الخاصّ بالفتح من قِبَل رئيس الشّمامسة جورج حوالي عام ٧١٥م، وربّما قام بتفسير الفتح من وجهة النّظر السّائدة في وقته، عندما كانت العلاقات بين الأقباط والحكّام المسلمين قد خضعت بالفعل إلى تطوّرٍ كبيرٍ.[2]

ت. يذكر كلٌّ من باتريشيا كرون، وميشيل كوك، تأريخ يوحنّا من نيكيو ومديح الأطفال الثّلاثة من بابل في كتابهما الهاجريّون،[3] والتّاريخ محفوظٌ بالتّرجمة الإثيوبيّة فقط وهو غير مكتملٍ فيما يتعلّق بالمرحلة الإسلاميّة الأولى،[4] وستتمّ مناقشة المديح أدناه.

ث. لا يتجاوز ألآن دوسيلير المصادر المذكورة مسبّقاً في مؤلّفه -Chrétiens d"Orient et Islam au Moyen Age. VII^{e}

أورلاندي و .Fوايس، إصدار، أعمال المؤتمر الدّوليّالثّاني للدّراسات القبطيّة: روما ٢٢-٢٦ سبتمبر ١٩٨٠، روما ١٩٨٥، ص٢٠٣-١٣.

[1] لتكوين تاريخ بطاركة الإسكندريّة انظر: ج. دن هيجر، موهوب بن منصور بن مفرّج et l"historiographie copto-arabe: Étude sur la composition de l"Histoire Corpus Scriptorum Christianorum)des Patriarches d"Alexandrie subs. 83) = ٥١٣Orientalium، لوفان، ١٩٨٩.

[2] المرجع نفسه، ص١١٧-٢٥.

[3] ب. كرون و م. كوك، الهاجريّون: "صناعة العالم الإسلاميّ" كامبردج، ١٩٧٧، ص١٥٥، الملحوظة ٢٨.

[4] وقائع يوحنّا أسقف نيكيو، ترجمة. ر. هـ تشارلز، لندن، ١٩١٦، Chronique de Jean, Évêque de Nikiou: Texte éthiopien، trans. M. H. Zotenberg (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques... ٢٤) باريس، ١٨٨٣.

XVe siècle [1]. وهكذا، يبدو أنّ هناك عدداً قليلاً جداً من المصادر عن ردّة فعل الأقباط على الفتح الإسلاميّ.

وإذا قارنّا عدد المصادر القبطيّة المتعلّقة بالفتح الإسلاميّ بتلك المصادر السّريانية، فسنجد بوضوحٍ أنّ لدينا أكثر بكثيرٍ من الأخيرة، وقد أدّت البحوث المكثّفة في تلك المصادر السّريانيّة منذ ثمانينيّات القرن العشرين إلى الوصول لفهمٍ جديدٍ كليّاً، وأكثرَ عمقاً لردود فعل المسيحيّين النّاطقين بالسّريانيّة على الفتح.[2]

كان التّصريح الذي أصدره ميشيل السّوريّ مقبولاً لمدّةٍ طويلةٍ وهو أنّ: "الطّبيعة الواحدة" السّوريّة التي تمّ اضطهادها من قِبل كنيسة الإمبراطوريّة البيزنطيّة، عدّت الفتح الإسلاميّ كتحرّر من العبوديّة البيزنطيّة![3] ونحن نعلم اليوم أنّ أتباع الطّبيعة الواحدة لم تستقبل الفتح الإسلاميّ في بدايته على أنّه محرّرٌ، بل تمسّكوا بالرّؤية التّقليديّة بأنّ الإمبراطوريّة الرّومانيّة كانت تجلّياً للإمبراطوريّة المسيحيّة، وستبقى كذلك حتّى نهاية العالم، فكان الفتح الإسلاميّ نذيراً بهذه النّهاية.

والوضع هنا مشابه تماماً لغزو مصر، لجهة الاعتقاد بأنّ أتباع "الطّبيعة الواحدة" [miaphysites] المصريّين تلقّوا المسلمين كمحرّرين من العبوديّة

---

(1) A.دوسلر، -Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age: VIIe XVe siècle، باريس، ١٩٩٦؛ وقائع ميخائيل السّوريّ، بطريرك اليعقوبيّة في أنطاكية. طبعة وترجمة ج. ب شابوت، أربع مجلّدات، باريس، ١٨٩٩-١٩٢٤، المجلّد الثاني، ص٤١٢-١٣ (النّصّ)؛ المجلّد الرّابع، ص٤١٠ (التّرجمة)

(2) انظر: على سبيل المثال: مساهمة ج.ج. فان جينكل في المجموعة الحاليّة.

(3) وقائع ميخائيل السّوريّ، المجلّد. الثاني، ص٤١٢-١٣ (النّص)؛ المجلّد. الرّابع، ص٤١٠ (التّرجمة).

البيزنطيّة... كان لايزال منتشراً على نطاقٍ واسعٍ في ثمانينيّات القرن العشرين. سي. ديتليف غ. مولر اعتقد بهذا الرّأي في عمله المنشور عام ١٩٨١[١] لكن كان هناك آخرون من الذين رفضوا هذا الموقف، كما فعل ف. وينكيلمان سابقاً عام ١٩٧٩.[٢]

نشر مولر في عام ١٩٨٥، مقالته عن وضع وموقف البطاركة الأقباط في مواجهة السّلطات الإسلاميّة والإسلام، والتي كان قد قدّمها مسبّقاً في المؤتمر الدّولي الثّاني للدّراسات القبطيّة في روما عام ١٩٨٠، واستند في هذا التّحليل على تاريخ البطاركة؛ غير أنّه لم يستطع في تحليله تقديم دليلٍ على أنّ الأقباط استقبلوا المسلمين كمحرّرين، **لقد أوضح أنّ العلاقة بين البطاركة والمسلمين كانت أحياناً ودودةً ولكنّها إشكاليّةٌ أحياناً أخرى!** ومن ثمّ، بدأ فهمٌ جديدٌ للفتح الإسلاميّ بالتّطوّر في مصر أيضاً، إلّا أنّها البداية فقط، ويجب تتمّة الكثير من الأبحاث.

وسأقوم في مقالي الحاليّ، بتجميع التّصريحات الخاصّة من بحث مولر في تاريخ البطاركة، وبعدها، سأنظر: في خمسة نصوصٍ قبطيّةٍ أخرى.

. **النّصّ الأول** هو قصّة قمبيز التي حُفظت من بعضهم لتكون معاصرةً مع الفتح الإسلاميّ.[٣]

---

(١) سي.د.غ. مولر، Die)Geschichte der orientalischen Nationalkirchen Kirche in ihrer Geschichte ١. (D2 ، غوتنغن، ١٩٨١، ص٣٣٠ D.

(٢) ف. فينكلمان، Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung", Byz- antinoslavica ٤٠، ١٩٧٩، ص١٦١-٨٢.

(٣) هـ.ل يانسن، القصّة القبطيّة عن قمبيز، غزو مصر، (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist.-Filos. Klasse. ١٩٥٠ No. 2)، أوسلو، ١٩٥٠.

.النّصّ الثّاني هو أسطورة ايودوكسيا والقبر المقدّس، التي ربّما تُظهِر ردّة الفعل القبطيّةَ الأولى للفتح.[1]

.النّصّ الثّالث نقاشٌ بين البطريرك يوحنّا والحاكم المصريّ عبد العزيز، الذي قد يكون أقدمَ نصٍّ معلومٍ يصف العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين في الحقبة الإسلاميّة بمصر.[2]

.النّصّ الرّابع هو سيرة البطريرك إسحاق (٦٨٦-٦٨٩)،[3].

.النّصّ الخامس هو مديح الثّلاثة الأطفال من بابيلون المجهول

كان الدّافع للنّضال ضد بيزنطة هو التّدخّل في مسائل الإيمان، وفرضُ مذهبٍ كريستولوجيٍّ أجنبيٍّ، والآن. مع الفتح العربيّ. أصبح هذا الخطر متمثلاً في الهجوم على خاصّيّة أحدهم الرّوحيّة ونوعيّتها إلى حدٍّ بعيدٍ!. وعاد كلّ أحد للاهتمام بشؤونه الخاصّة، ونظّمها بشكلٍ مستقلٍّ، ولن تتسبّب نوعية السّلطة الجديدة بالمشاكل لأحدٍ،مادامت لم تخترق حياته.[4]

فيما يتعلّق بـ أغاثون (٦٦١-٦٧٧)، البطريرك القبطيّ الثّاني خلال مدّة الحكم الإسلاميّ... يشير مولر للملحوظة أنّه قام بشراء السّجناء المسيحيّين

---

(1) إيدوكسيا والقبر المقدّس، الأسطورة القسطنطينيّة بالقبطيّة، إصدار ت. أورلاندي، ترجمة ب.ا. بيرسون، مع دراسة H.A. درايك،(Testi e documenti per lo studio dell"antichita ٦٧)، ميلان، ١٩٨٠.

(2) هـ.غ إيفلين وايت، أديرة وادي النّطرون، الجزء الأوّل، النّصوص القبطيّة الحديثة من دير القدّيس مكاريوس، نيويورك، ١٩٢٦، ص١٧١-٥.

(3) تاريخ البطريرك القبطيّإسحاق، إصدار وترجمة إي. اميلينيو،(Publicationsdel"École des Lettres d"Alger: Bulletin de Correspondance Africaine ٢) ، باريس، ١٨٩٠، التّرجمة الإنكليزيّة والدّراسة في مينا من نيكيو، حياة إسحاق الإسكندريّ واستشهاد القدّيس ماكروبيوس، ترجمة دايفيد ن. بيل،(Cistercian Studies ١٠٧)، كالمازو مي، ١٩٨٨.

(4) المرجع نفسه، ص٢٠٤-٥.

الذين أُسروا في الغرب، من قبل المسلمين،[1] **ولم يكن يريد لهم البقاء في أيدي الـ "لا مؤمنين" وهذا يدلّ على حقيقة أنّ "الدّين العربيّ كان مختبَراً على أنّه غريبٌ بشكلٍ أساسيٍّ".**[2]

شخّص مولر في حكم البطريرك التّالي "يوحنّا الثّالث (٦٧٧-٦٨٦)" الاحتكاكاتِ الأولى مع السّلطة الإسلاميّة، فهو يشير إلى الرّواية التي ورد فيها أنّ الحاكم عبد العزيز أتى في زيارةٍ خاصّةٍ إلى الإسكندريّة، ولم يتمّ استقباله بشكلٍ لائقٍ من قبل البطريرك؛ وقد تمّت إدانة البطريرك لعدم احترامه، وحُكم عليه بالسّجن والتّعذيب حتّى يدفع غرامةً كبيرةً! وفي النّهاية تمّ إجراء تسويةٍ.[3] ويقدّر مولر أنّه كان هناك مصلحةٌ خلقيدونيّةٌ خلف هذه الأحداث، لكنّ السّلطة الخلقيدونيّة كانت قد كُسرت شوكتُها أخيراً، وأنّه تمّ اتّحاد عددٍ من الجماعات الخلقيدونيّة مع الأفخارستيا القبطيّ الأرثوذكسيّ[4] بعدها.

ربّما كان في طليعة التّفكير المصريّ هذا الدّمج للجماعات الخلقيدونيّة، والنّصر على الخلقيدونيين، وقد شكروا الله على تمكنهم من العمل بحريّةٍ، وعلى النّشاط التّنويريّ للبطريرك. ولا يميّز أحدٌ في هذا الحدث، ضرورة مواجهةٍ أساسيّةٍ مع الإسلام، وبخاصّةٍ أنّ الحاكم المسلم يعامل البطريرك الآن بكياسةٍ، ولاحقاً أصبح الحاكمُ إن جاز التّعبير. هو مخلّص الكنيسة بما أنّه ساعد

---

(1) تاريخ بطاركة الكنيسة القبطيّة في الإسكندريّة، ٣، أغاثون لمايكل الأوّل (٧٦٦)، إصدار وترجمة، .Bإيفيتس، (Patrologia Orientalisه) ، باريس، ١٩١٠، ص٤-٥=[٢٥٨-٩].

(2) مولر، Stellungه٢٠٥-٦.

(3) تاريخ البطاركة، ٣، إصدار. إيفيتس، ص١٣-١٧ = [٢٦٧-٧١].

(4) مولر، Stellung، ص ٢٠٦-٧.

إسحاق، الذي اتّخذه يوحنّا الثّالث بنفسه خلفاً له للانضمام إلى العرش في وجه المؤامرة.[1]

قام خليفة يوحنّا إسحاق (٦٨٦-٦٨٩) . بحسب تاريخ البطاركة بتقييد مجال المناورة،ونحن نعلم الصّعوبات التي واجهها في بناء علاقاتٍ مع ملوك النّوبة،**وقد أمر الحاكم أيضاً بتحطيم الصّلبان في مصر، ووضع الكلمات التّالية على أبواب الكنائس: "محمّدٌ رسول الله العظيم، ويسوع أيضاً رسول الله، حقّاً: لم يلد الله ولم يُولد"!**[2] **ويتحدّث تاريخ البطاركة عن المشاجرات العقائديّة بين المسيحيّين والمسلمين في عهد البطريرك سمعان الأوّل (٦٩٢-٧٠٠).**[3]

أمّا تعليق مولر على هذا فهو التّالي:

(مع هذا، جاء مع التّعزيز التّدريجيّ للإسلام، هجماتٌ على تعابير الدّين المسيحيّ، بأنّ المسيحيّين كانوا بالشّكل المعتاد، مُلامين على نسبتهم لله زوجةً وابناً، ومن ثمّ نشرِ عقيدةٍ خاطئة. ومع ذلك، فقد امتنع الحاكم على ما يبدو عن فرض رقابةٍ على تصريحات القداديس المسيحيّة بالتّوافق مع الفِكْر الإسلاميّة، لكنّ اللّوم مع هذا تحوّل إلى غضبٍ، وكان على بطريركٍ دبلوماسيٍّ كسمعان الأوّل استجماع كل ما يملك من لباقةٍ لدرء الأحكام أو التّصريحات التي قالها بغضبٍ، والتي تمّ اتّخاذها من قبل المسلمين كوصايا حينها).[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص٢٠٧.
[2] تاريخ البطاركة، ٣، إصدار إيفيتس، ص. ٢٥ = [٢٧٩].
[3] المرجع نفسه، ص٣٥-٦ = [٢٨٩-٩٠].
[4] مولر، Stellung، ص٢٠٩.

أمّا تقييمنا فهو كما يلي:

لا يُدلي تاريخ البطاركة بأيّة تصريحاتٍ قاطعةٍ بشأن المواقف المسيحيّة القبطيّة تجاه الإسلام في القرن السّابع، لكنّ أحداثاً فرديّةً ألقت الضّوء على العلاقة بين المسيحيّين والسّلطة الإسلاميّة، وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأحداث مثالاً على العلاقة الأساسيّة، أو أنّها إعداداتٌ لأحداثٍ منعزلةٍ ومحدّدةٍ، حيث تعطي الأحداث مجتمعةً انطباعاً عن علاقة مليئةٍ بالتّشويق، وليس هناك عمليّاً أيّ حدث يستفيد منه المسيحيّون بالفعل؛ وما يزال مولر يفسّر أحداثاً محدّدةً ضمن إطار الفكرة القديمة القائلة: إنّ المسيحيّين الأقباط احتفوا بالمسلمين كمحرّرين من العبوديّة البيزنطيّة. في حين إنّه لم يتمّ ذكرٌ صريحٌ لهذا في مقاله، وفكرة عودة الكنيسة القبطيّة إلى "طبيعتها" يتمّ فهمها على الأرجح بهذا المعنى، لكنّ إطار مولر التّفسيريّ لم يعد مقبولاً، فالنّصوص لا تُظهر المسلمين كمحرّرين.

رواية قمبيز:

هل هناك نصوصٌ أخرى من القرن السّابع الميلاديّ من الممكن مقارنتها مع هذه الموادّ من تاريخ البطاركة؟

يُشار إلى رواية قمبيز[1] أحياناً كأحد أولى النّصوص الدّالّة على العلاقات القبطيّة الإسلاميّة، و يوجد مقطعٌ واحدٌ فقط.

تدور القصّة حول الملك الفارسيّ قمبيز الثّاني (٥٢٩-٥٢٢)، الذي حاول التّحريض على ثورةٍ في مصر، لكنّ محاولته باءت بالفشل؛وفي رسالةٍ إلى

[1] يانسن، القصّة القبطيّة عن غزو قمبيز لمصر.

قمبيز، أعرب المصريّون عن كراهيتهم تجاهه وولائهم لأرضهم وفرعونهم. قمبيز (الذي تمّ التّعريف عنه فيها بعد في النّصّ بنبوخذ نصّر الثّاني (٦٠٤-٥٦٢) **قام عندها بخطّةٍ ماكرةٍ؛ وذلك بإرساله لسفراءَ كذبة، و دعا المصريّين إلى وليمةٍ على شرف الفرعون والإله أبيس، لكن المصريّن اكتشفوا المؤامرة؛ فبينما ادّعوا التّجمع للوليمة، قاموا في الواقع بتجميع جيشٍ!. ويتفسّخ المقطع في هذه المرحلة من الرّواية، لكنّ شبه المؤكّد أنّ النّهاية كانت بانتصار المصريّين.**

كانت "**ليزلي ماك كول**" الممثّلة الأكثر جرأةً للنّظريّة القائلة: إنّ هذه الرّواية مستَمَدّةٌ من عهد البطريرك بنيامين الأوّل (٦٢٢-٦٦١) وعلى الأرجح في العقد ٦٣٠-٦٤٠ [1] وهي تقترح أنّ الرّاهب السّوريّ من شيهيت، كتب النّصّ مستخدماً ذكريات هيرودوت "**الملحمة الشّهيرة**" و"**الكتاب المقدّس**" وأيضاً من ذكرياته عن الاحتلال الفارسيّ بين عامي ٦١٧ و٦٢٧م.[2]

فقمبيز هو الشّرّير في القصّة؛ لكنّه في الواقع يمثّل الخطر الحقيقيّ الحاضر، وهو الخليفة عمر (٦٣٤-٦٤٤)! وهكذا يجب فهم الرّواية كتحذيرٍ لأتباع الطّبيعة الواحدة من سكان مصر مدّة ما قبل الغزو، واذا كان هذا التّفسير. الذي يتّفق معه وينكلمان[3]. صحيحاً، عندها يمكن الجزم بأنّه أقدم

---

[1] ل.س.ب. ماك كول، "إعادة النّظر في قصّة قمبيز القبطية" الدّراسات اليونانيّة، والرّومانيّة، والبيزنطيّة ٢٣، ١٩٨٢، ص١٨٥-٨٤؛ قارن مع ف. وينكلمان، "Die Stellung Ägyptens im Oströmisch-byzantinischen Reich"، في ب. ناجل، إصدار- Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: Wissenschaftliche Beiträge ١٩٨٤/٤٨ (=I 29), Halle (Saale)، ١٩٨٤، ص١٥.

[2] ماك كاول، "إعادة النّظر في قصّة قمبيز القبطيّة" ص١٨٧.

[3] فينكلمان، "Die Stellung Ägyptens"، ص١٥.

نصٌ مصريٌ نجد فيه تحذيراً من الغزو الإسلاميّ، إنّما لم يمرّ هذا التّفسير من دون معارضةٍ.

شكّك كلٌّ من ثيسن ورختر، بجديّةٍ في نظريّة ماك كول،[1] وكان نقاشهم الرّئيس في أنّ التّحليل الباليوغرافيّ للمخطوطة الوحيدة يعيد تاريخ نصّها إلى ما قبل القرن السّابع،ولا بدّمن أنّ الجزء الأقدم كُتب في القرن السّادس. لكن اذا كان هذا صحيحاً، فلا يمكن عند ذلك للنّصّ أن يكون من وقتٍ قريبٍ من الغزو الإسلاميّ؛ **ويبقى هناك احتمال أنّ هذا النّصّ كان مقروءاً وقت قرب الغزو الإسلاميّ، وتمّ تفسيره كرؤية أطروحة ماك كول، لكن لا يوجد دليلٌ على هذا.**

أسطورة إيودوكسيا والقبر المقدّس:

هناك قصّةٌ قبطيّةٌ أخرى يُفترض أنّها تُظهِر حقبة الفتح الإسلاميّ لمصر، هي أسطورة "إيودوكسيا والقبر المقدّس"[2] والأحداث المسرّدة فيها تنتمي إلى القرن الرّابع، والمسلمون والعرب غير مذكورين فيها بشكلٍ صريحٍ، وهكذا مجدّداً، يكون من الصّعب إظهار أنّ النّصّ مستمَدٌّ من مدّة الفتح الإسلاميّ.

أمّا محتوى الرّواية فهو التّالي:

تمّ اختيار قسطنطين على عرش الإمبراطوريّة الرّومانيّة، ثمّ تلقّى المعموديّة، وكسب القبول من خلال المعجزات! ويتعلّق مقطعٌ في آخر من

---

(1) هـ. ج. ثيسن، "Bemerkungen zum koptischen Kambyses-Roman", Enchoria ٢٣، ١٩٩٦، ص١٤٥-١٩؛ ت. س. ريختر، "Weitere Beobachtungen am koptischen Kambyses- Roman", Enchoria ٢٤، ١٩٩٧، ص٥٤-٦٦.

(2) إيوديكسيا والقبر المقدّس (انظر: الملحوظة ١٤ أعلاه)، ص٢٩-٨٢.

القصّة بكيف أنّه ساعد في العثور على قبر المسيح على الرّغم من أنّ الأحداث تأتي من القرن الرّابع.وتتضمّن الأسطورة ملامح تشير بكلّ تأكيدٍ إلى مدّةٍ لاحقةٍ،وقد قام درايك بفحص القصّة، واستنتج أنّ الأسطورة كُتبت في القرن السّابع، بعد مدّةٍ قصيرةٍ من الاحتلال الاسلاميّ لمصر.[1] وأنا أذكر هنا حجج درايك فقط:

١. **الأسقف ثيوفيلوس يصلّي** المزمور ٧٨ (٧٩) وعند اكتشاف القبر، يعبّر عن مشاعرَ أكثرَ مرارةً من الفرح،وقد تتناسب مثل هذه الصّلاة بشكلٍ أفضلَ مع مدّة الاحتلال الفارسيّ وتدمير أورشليم.

٢. **هناك رابطٌ قريبٌ بين هذه وصهيون**، وهذا يظهر من حقيقة أنّه كان على قسطنطين بناء كنيسةٍ لصهيون أولاً وقبل تمكّنه من دخول القبر،وهذا أيضاً يدلّ على المدّة الفارسيّة، عندما كان صهيون على قدرٍ كبيرٍ، لكن في حالة خرابٍ؛ وكان على البطريرك موديس ترميمه.

٣. **قد يكون الحدث الذي يقوم فيه قسطنطين** بمحاولةٍ يائسةٍ لإخراج الصّليب من المدينة،إشارةً لمطالبة القدس ببقايا الصّليب عندما تمّ أخذه إلى قسطنطينيّة.

٤. **يمكن فهم تفاصيل كثيرةً من القصّة** فيما إذا تمّ أخذها إلى زمن هرقل، الذي كانت شهرته مشابهةً لشهرة الإمبراطور قسطنطين. فقسطنطين الثّالث بن هرقل، وحفيده كونستانس الثّاني هذّبا ارتباطهما بالإمبراطور المسيحيّ الأوّل،وقد يلمّح اسم ايودوكسيا لابنه هرقل من زوجته الأولى فلافيا ايودوسيا.

---

[1] المرجع نفسه، ص٨٣-١٧٩.

٥. دور اليهود في الأسطورة سلبيٌّ نوعاً ما. بحيث يُظهِر مدّة استعادة أورشليم من قبل هرقل.

٦. تمثيل الفرس ليس صحيحاً تاريخيّاً، لكن افتراضيّاً، يعطي انطباعاً عن قصّةٍ من الماضي، ولم يعد باستطاعة الفرس أن يكونوا أعضاءً حقيقيّين وقت تكوين الأسطورة،وقد تدلّ كلمة "الفرس" في القصّة على العرب في الواقع.

إذاً فإنّ الأسطورة. بالنّسبة لدرايك. كُتبت وقت الغزوات الإسلاميّة الأولى، وهي كرجاءٍ إلى الزّوج الملكيّ لاستعادة وإعادة بناء أورشليم وحماية آثارها،حيث تمّ احتلال أورشليم من قبل المسلمين عام ٦٣٨م، وفي عام ٦٤٠ بدأ غزو مصر،ويجب أن تعود الرّواية لتاريخ ٦٤١م.[١]

ورجاء المصريّين المعبّر عنه في الأسطورة موجّهٌ إلى بيت الإمبراطور،وهناك طلبٌ للحصول على المساعدة التي تمّ في الواقع تقديمها من قِبل هرقل خلال حملته النّاجحة ضدّ الفرس، لكنّ درايك يعتقد بأنّ المصريّين كان لديهم مواقفُ متناقضةٌ تجاه المسلمين والبيزنطيّين: إن لم ينجح الإمبراطور في تحرير أورشليم، فسوف يميل الأقباط عندها للتّعاون مع السّلطة الإسلاميّة الجديدة.[٢]

لا يمكنني هنا شرح جميع التّلميحات الموجودة في الأسطورة للأحداث التّاريخية من القرن السّابع، لكن أودّ تاركاً الدّليل لمناسبةٍ أخرى لمحظ أنّ العديد من الموضوعات الموجودة هنا، موجودةٌ أيضاً في وقائع يوحنّا نيكيو.

---

[١] المرجع نفسه، ص١٥٩-٧٧، خصوصاً. ص ١٦٨.
[٢] المرجع نفسه، ص١٧٥-٧.

ويوجد في هذه الوقائع مزيجٌ من أحداثٍ تاريخيّةٍ فرديّةٍ، وموضوعاتٌ يعوّل عليها تاريخ الأسطورة لمدّةٍ قريبةٍ من العام ٦٤٠م، ويجب أن ننظر باهتمام، إلى أنّ الأسطورة لا تذكر بشكلٍ صريحٍ العرب أو المسلمين، وأنّها لا تحتوي على أيّة إشارةٍ تلمّح لأحداثٍ في القرن السّابع؛ وإنّ التّاريخ يرتكز على المؤشّرات فقط، ويتحدّى وينكلمان نظرية احتواء القصّة على أيّ شيءٍ يتعلّق بالفتح الإسلاميّ، وذلك بقوله: إنّها تنتمي إلى زمن الغزو الفارسيّ.[1]

يمكنني في هذا السّياق الإشارة إلى حقيقة أنّه في القرنين السّابع والثّامن كان من الشّائع "تكرار" موضوعٍ يعنى بالقرن الرّابع، وأفضل مثالٍ قبطيٍّ معروفٍ يدلّ على الإسلام، هو رؤيا اثناسيوس الزّائف،[2] هذه الرّؤيا من القرن الثّامن تذكر الإسلام بصراحةٍ، لكنها تتعامل أيضاً مع موضوعٍ يعنى بمدّة النّزاعات الآريّة، ويمكن أن تكون أسطورة إيودوكسيا والقبر المقدّس مجرّد نصٍّ.

[1] فينكلمان، ، ص١٧-١٨.

[2] ب. ويت، Die Sünden der Priester und Mönche: Koptische Eschatologie des 8. Jahrhun- derts nach Kodex M 602 ، ص١٠٤-١٥٤، der Pierpont Morgan Library (ps. Athanasius)، Teil 1, Textausgabe (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten ١٢) ، التّيبرغ، ٢٠٠٢؛ ف.ج. مارتينز "رؤية المسيحيّ الشرقيّ في الحقبة الإسلاميّة الأولى" بسيودو ميثوديوس و بسيودو أثناسيوس، أطروحة دكتوراه، الجامعة الكاثوليكيّة الأميركيّة، واشنطن العاصمة، ١٩٨٥هـ. سيرمان، "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft"، مجلّة الدّراسات القبطيّة ٤، ٢٠٠٢، ص١٦٧-٨٦، وهنا ص١٧٧-٩.

حوار البطريرك يوحنّا

قد يكون حوار البطريرك يوحنّا أمام الحاكم عبد العزيز نصّاً قبطيّاً آخرَ من القرن السّابع،[1] فهناك إلى جانب التّنقيح العربيّ للنّصّ جزءٌ بحيريٌّ من الحوار؛ ويخوض البطريرك يوحنّا في النّصّ حواراً مع اليهود والخلقيدونيّين في حضور عبد العزيز الذي كان حاكماً في مصر وقتها.

من جهتي أنا أتّفق مع جورج غراف في أنّ البطريرك يوحنّا هو بطريرك الطّبيعة الواحدة في الإسكندريّة بلقب "الرّحيم" الذي شغل المنصب منذ عام ٦٦٧ حتّى عام ٦٨٦م.[2] و كان عبد العزيز حاكم مصر من ٦٨٥ إلى ٧٠٥، لهذا، إذا كان تاريخيّاً فالحوار قد جرى في عام ٦٨٥ أو ٦٨٦.

يصوغ النّصّ مسار الحوار مع الحاكم كالتّالي:

(مات يهوديٌّ من دون وريثٍ، تاركاً وراءه صندوقاً من الفضّة يحتوي على قطعةٍ من الخشب. عُرض الصّندوق الفضيّ على البطريرك خلال زيارته للحاكم ميّز البطريرك قطعة الخشب على أنّها من بقايا الصّليب المقدّس تمّ إثبات أصالة الذّخيرة المقدّسة بأعجوبةٍ: فهي لا تحترق إذا ما أُلقيت في النّار؛ عوضاً عن هذا. يتمّ إخماد الحريق. عندها يُسمح للبطريرك شراء الذّخيرة المقدّسة مقابل ثلاثة آلاف دينارٍ.

[1] النّصّ البحيريّ والتّرجمة الإنكليزيّة في إيفلين وايت، أديرة وادي النّطرون، ١، النّصوص القبطيّة الحديثة، ص١٧١-٥. تذكر إيفلين وايت أيضاً نسخاً من النّصّ المنقّح العربيّ الموجودة في باريس، BN مقال٢١٥ و ٤٨٨١.

[2] جورج غراف، Geschichte der christlichen arabischen Literatur، I, Die Ubersetzungen (Studi e Testi ١١٨)، مدينة الفاتيكان، ١٩٤٤، ص٤٧٨-٨٠.

في وقتٍ لاحقٍ، يتجادل البطريرك مع يهوديٍّ وملكيٍّ حول الدّين الحقّ،ويتفاخر اليهوديّ بأصله الجسديّ المنحدر من إبراهيم. البطريرك أصله روحيّ. فسّر يوحنّا المقاطع المقدّسة التي ذكرها اليهوديّ على أنّها تطبيقٌ للمسيح وكنيسته. تطبيق يوحنّا للاستشهادات التّوراتيّة على القربان المقدّس تسبّب في اعتناق اليهود للمسيحيّة. تفسير الآيات التّوراتيّة التي تدلّ على المسيح والقربان، هي أيضاً مركز الخلاف بين الملكيّ والبطريرك. تدعم رؤيتان شخصيّتان تفسير البطريرك في النّهاية يعتنق الملكيّ عقيدة الطّبيعة الواحدة يلي ذلك نقاشٌ مختصرٌ بين البطريرك والحاكم يتمحور حول شرح القربان "الإفخارستيا" في إجابته عن الزّعم القائل بصلب لصٍّ مكان المسيح. يجيب البطريرك بأنّ الحاكم سيكون خدعه بسلب ثلاثة آلاف دينارٍ منه. إذاً في هذه الحالة! بناءً على هذا استسلم الحاكم).

لاحظنا في هذا الحوار أهميّة الصّليب، والجدلّ حوله، أقدم تحدٍّ عقائديٍّ للمسيحيّين الأقباط في حواراتهم المسجّلة مع المسلمين هو الاعتقاد الإسلاميّ بأنّ المسيح ليس هو المصلوب، بل شخصٌ آخر! وإذا كان حوار البطريرك يوحنّا تاريخيّاً، فإنّ تاريخ البطاركة لا يسجّل أيّ جدل عقائديٍّ بين المسيحيّين والمسلمين حتى وقت البطريرك سمعان الأوّل، خليفة يوحنّا الثّالث؛[1] وهذا الجدل العلاقةُ بلاهوت الثّالوث، وبالطّبع، الجدل حول لاهوت الثّالوث قديمٌ قِدَمَ الجدل الكريستولوجيّ، ويمكن العثور عليه في القرآن.

---

[1] انظ: أعلاه، ص٩٩.

والتّشابه بين حوار البطريرك يوحنّا مع الجدل المبلّغ عنه بموجب خليفته، يجعل من تاريخه ممكناً في وقتٍ وجيزٍ بعد من وفاة يوحنّا عام ٦٨٦.[١]

حياة إسحاق البطريرك:

تذكر سيرة البطريرك إسحاق (٦٨٦-٦٨٩) التي كتبها مينا نيكيو حوالي عام ٧٠٠م[٢] المسلمين للمرّة الأولى، وذلك عندما كان سلف إسحاق يُحتضر، وقد جاء فيها أنّ هذا حدث عندما كان عبد العزيز أميراً،وأنّ الأمير عندما جاء إلى مصر حاول الإساءة للمسيحيّين: **فقد حطّم الصّلبان واضطهد البطريرك، لكنّ الله عاقب الأمير كما عاقب فرعون، وكشف له في الحلم بأنّه لا يجب عليه لمس البطريرك، وتنبّه الأمير للتّحذير الإلهيّ.**[٣]

عندما تُوفّيّ البطريرك، تقدّم مرشّحون للخلافة، وسأل عبد العزيز عمن أراده الشّعب، فنادوا باسم إسحاق، لكن حاول المرشّح الثّاني أن يرشو الأمير! ومع ذلك، بدلاً من اختياره من عبد العزيز، تمّ رفضه وحرمانه من الكهنوت، وأصبح إسحاق البطريرك الجديد.[٤]

تلقّى عبد العزيز في يومٍ من الأيّام، رؤيا رأى فيها البطريرك على المذبح مُحاطاً بالطّهارة، وطلب تفسير الرّؤيا، فقال البطريرك: إنّه كان قريباً جدّاً من الله في كلّ مرّةٍ وقف في المذبح. فأدرك الأمير أنّ البطريرك هو رجلٌ مقدّسٌ،

---

[١] ناقشت تاريخ الحوار بمزيد من التّفصيل في مقال تالي، Diskussion des koptischen Patriarchen Johannes III. vor AzEz#Abd al-#
[٢] انظر: الملحوظة ١٦ أعلاه. مراجعي ستكون لإصدار وترجمة اميلينو.
[٣] تاريخ البطريرك القبطيّ إسحاق، ص٤٢-٤.
[٤] المرجع نفسه، ص٤٦-٩.

ولهذا أصبح يطلب مشورته بانتظام![1] وحدثت لاحقاً رؤيا مشابهةٌ لزوجة الأمير، وطلب من البطريرك الصّلاة في مسكن الأمير،[2] واحتراماً للبطريرك، بنى الأمير الكنائس والأديرة في أرجاء حلوان.[3]

اتهم العرب يوماً ما رئيس الأساقفة بعدم مصادقته مع الأمير، وطلبوا من الأمير اختباره، لذا تمّت دعوة رئيس الأساقفة لتناول الطّعام مع الأمير. لكن من دون قيامه بعلامة الصّليب على طعامه، كما كانت عادته، فإذا رضي القيام بهذا فسيُعدّ صديقاً لأمير المسلمين؛ **وعندما جاء إسحاق للقصر، دُعي لتناول التّمر مع الأمير، فأخذ السّلّة وسأل الأمير إذا كان عليه التّناول من هذا الجانب أو من الآخر، من هنا إلى هناك، وكان يتكلّم وهو يشير بيده، فأجاب الأمير بأنّه يمكنه الأكل من حيث يشاء! وبعد الانتهاء، كان الأمير مقتنعاً بأنّ إسحاق قام بأكل التّمر من دون قيامه بالتّصليب قبل الأكل. لكنّه علم من مستشاريه بأنّه قام برسم الصّليب مع سؤاله الذّكيّ! فعبّر الأمير عن إعجابه بحصافة إسحاق وقام بتكريمه.**[4]

ويظهر النّصّ محاولة الحاكم المسلم التّدخّل في خيار البطريرك، وعلى الرّغم من أنّ عبد العزيز اتّبع إرادة الشّعب بحسب النّصّ، فإن العلاقة بين الأمير والبطريرك كانت وديّة جدّاً، رغم محاولات المسلمين فيها.

---

[1] المرجع نفسه، ص٥٩-٦١.
[2] المرجع نفسه، ص٦١-٣.
[3] المرجع نفسه، ص٦٢-٣.
[4] المرجع نفسه، ص٦٧-٧١.

مديح الأطفال الثلاثة المقدّسين من بابل:

تمّ تسليم "مديح الأطفال الثّلاثة المقدّسين" من بابل[١] بطريقةٍ مجهولةٍ، وذلك بسبب فقدان أوّل صفحتين من نسخة مخطوطة الفاتيكان التي نعرف النّصّ منها،[٢] وبحسب التّحليل الباليوغرافيّ، يعود تاريخ المخطوطة إلى القرن الثّاني عشر على الأرجح، إضافةً إلى أنّ لدينا شذراتٍ نصّيّةً عدّةً تنتمي إلى روايتين كلاهما مكتوبٌ بالبحيريّة، وتنتمي إلى دير القدّيس مكاريوس. كانت المخطوطة الأصليّة ـ في الغالب ـ مكتوبةً بالصّعيديّة، حيث أنّ النّصوص لا توحي بأنّها تُرجمت عن اليونانيّة،[٣] وتمّ تأليف العظة بعد مدّةٍ قليلةٍ من الغزو العربيّ لمصر على الأرجح.[٤]

تتعامل العظة مع موضوعاتٍ متنوّعةٍ، ولأنّ البشر وقعوا في الخطيئة ولم يريدوا الإصغاء للأنبياء، أصبح ابن الله بشراً، وكان في البداية شهيداً، وتبعه العديد.

فيما يلي قصّة ثلاثة أطفالٍ قدّيسين ودانيال، وبعدها ينتقل الكاتب للدّفاع عن كريستولوجيا الميافيسايت.

يذكر الكاتبُ المسلمين في الجزء الثّاني من عظته:

فيما يتعلّق بنا يا أعزّائي الأحبّاء، دعونا نصوم ونصلّي بلا هوادة، ونطيع أوامر الرّبّ، حتى تحلّ علينا بركة جميع آبائنا الذين سرّوه، دعونا لا نصوم كاليهود قتلة الله؛ ولا نصوم كالمسلمين، الجائرين أتباع البِغاء والمجازر، الذين

---

(١) دي. فيس، المواعظ.

(٢) قبط الفاتيكان. ٦٩ وما يليها. ٢٩-٢١٠٣٧، التي استخدمها دي. فيس بإصداره.

(٣) دي. فيس، المواعظ، ص٦٠-٤.

(٤) كرون وكوك، الهاجريّون، ص١٥٥.

يقودون بني البشر إلى السّبي قائلين في الوقت نفسه: "نحن نصوم ونصلّي" دعونا لا نصوم كأولئك الذين ينكرون شقاء ومعاناة ابن الله، الذي مات من أجلنا ليخلّصنا من الموت والهلاك! بل دعونا نصلّي مثل آبائنا الرّسل...[1]

إذا تمّت كتابة هذه الموعظة بالفعل بعد الغزو العربيّ، فهي أوّل تسجيلٍ لمشاعر الأقباط بأنّ المسلمين لم يكونوا محرّرين بل ظالمين! وهم في الوقت نفسه متعارَفٌ عليهم كجماعةٍ دينيّة منافسةٍ: يصومون بطريقةٍ مماثلة للمسيحيّين، إلّا أنّه لا يجب على المسيحيّين الصوم مثلهم لأنّ أخلاقهم مختلفةٌ؛ وصيامهم كصيام اليهود، ليس صحيحاً. وإذا كان ما تُلي يشير أيضاً إلى المسلمين، فسيكون لدينا هنا تسجيلٌ قديمٌ جدّاً عن نكران المسلمين للخلاص في موت المسيح! وبكلّ الأحوال نلحظ أنّه لم يُذكر هنا أنّ المسلمين ينكرون صلب المسيح مطلقاً. كما كان الحال في حوار البطريرك يوحنّا ويمكن أن يُفسّر النّصّ على أنّه نكرانٌ للقيمة الخلاصيّة من موت المسيح.

الخلاصة:

هناك نصوصٌ قبطيّةٌ أكثر من مدّة نهاية العصر الأمويّ، وقد تمّ تسليمها لنا،[2] لكنّ علاقة الأقباط مع السّلطات الإسلاميّة حينها، تدهورت، وقامت أولى الثّورات القبطيّة! ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد على تصريحات تلك المدّة لتبيان أولى ردود الفعل القبطيّة على الغزو العربيّ.

---

[1] دي. فيس، المواعظ، ص٩٩-١٠٠.

[2] على سبيل المثال، رؤيا دانيال الرّابعة عشر. وقد تنشأ نصوصٌ أخرى من هذه المدّة، على الرّغم من أنّها تُحفظ فقط في التّرجمة العربيّة. انظر: هـ. سيرمان، "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens"، ص١٦٧-٨٦، وهنا ص١٨١-٣.

وعدد النّصوص التي يمكنها مساعدتنا محدودٌ، والمصدر الأهمّ هو تاريخ بطاركة الإسكندريّة، ويمكن استخدام سجلّاتٍ تاريخيّةٍ أخرى لدعم التّصريحات التّاريخية، ولا يمكن استخدام رواية قمبيز في هذا السّياق، لأنّ النّصّ مكتوبٌ قبل ظهور الإسلام على الأرجح،وفي الوقت الذي أميل فيه إلى قبول تأريخ أسطورة إيودوكسيا إلى الحقبة الإسلاميّة الأولى، لكن. بلا شكّ. لا يمكن إرجاع تأريخها إلى زمن الفتح،والنّص الذي يمكن أن يأتي من القرن السّابع هو حوار البطريرك يوحنّا أمام الحاكم عبد العزيز، **لكنّ هذا النّصّ لا يقدّم أيّة معلوماتٍ عن العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين، بل عن موضوعات كالجدل الدّينيّ في تلك المدّة؛ومديح الأطفال الثّلاثة المقدّسين من بابل يعود تاريخه بالفعل إلى حقبة الحكم الإسلاميّ الأولى في مصر، وتقدّم شاهداً هامّاً عن موقف المسيحيّين المصريّين تجاه هذا الحكم.**

هل يمكن استخلاص استنتاجاتٍ أوّليّةٍ حول هذه المواقف؟ تاريخ البطاركة يُظهر. كالنّصوص الأخرى أنّ العلاقة بين الأقباط وحكّامهم المسلمين كانت جيّدةً بشكلٍ رئيسٍ، وأنّ البطاركة كانوا محترَمين كرجالٍ مقدّسين. ومن النّاحية الأخرى، يسجّل تاريخ البطاركة أيضاً أنّ الأقباط تعرّضوا للهجوم تحت حكم إسحاق (٦٨٦-٦٨٩)وتمّ تحطيم الصّلبان، وكتابة تصريحاتٍ جدليّةٍ ضدّ مذاهب التّجسّد والثّالوث على أبواب الكنائس. زيادةً على ذلك، فإنّ قصّة المديح تدعو المسلمين بـ "الظّالمين"؛ ويشير هذا الدّليل إلى أنّ الفكرة القائلة: إنّ الأقباط تلقّوا المسلمين كمحرّرين لا يمكن قبولها أو الدّفاع عنها بعد الآن.

أميد في القرن السّابع وحياة ثيودوطي السّريانيّة

اندرو بالمر

مقدّمة:

حياة ثيودوطي ومحتوى هذه الأطروحة:

ثيودوطي شكلٌ سريانيّ من الاسم اليونانيّ ثيودوتوس، ولا شكّ في أنّه اعتُمد في دير الأرثوذكس السّوريّ المتأثّر باليونانيّة، دير "قن نشري" عشّ النّسور، على نهر الفرات حيث أصبح ثيودوطي راهباً، مات في محافظة دارا عام ٦٩٨م، تاركاً تلميذه جوزيف راهباً في دير زوقنين على نهر دجلة شمال أميد مسؤولاً عن الدّير الذي أسّسه فوق قرية "كلت"وما زال بالإمكان رؤية بقايا هذا الدّير الصّغير، **ويطلق عليه المسيحيّون المحلّيّون الذين يتكلمون العربيّة،اسم "دير وجع راس"! بحيث اعتاد مرضى الصّداع النّصفيّ قضاء ليلةٍ في غرفة الدّفن بالدّير أملاً بالشّفاء**، وقد شفى ثيودوطي مرضى الصّداع خلال حياته، وهذا بحسب المذكّرات التي أملاها تلميذه حالاً بعد وفاته وهو جوزيف الذي لا يكتب، حيث أملى هذه المذكّرات على كاهن وقائد جوقةٍ يُدعى شيمون (سمعون) من ساموساتا.[1]

---

[1] ا.ن. بالمر، "حياة القدّيسين" مع فارق: إيليّا عن جون من تيلا (٥٢٨) وجوزيف عن ثيودوتوس من أميدا(٦٩٨)"، في النّدوة السّريانيّة الرّابعة ١٩٨٤: الأنواع الأدبيّة في الأدب السّريانيّ، إصدار. سي. مولينبيرغ وغ.ج. رينينك (Orientalia Christiana Analecta٢٢٩)، روما، ١٩٨٧، ص٢٠٣-٢١٦؛"Semper vagus : تشريح الرّاهب الجوال، في STUDIA Patristica، ١٨: ٢، إصدار. إي. ليفينغستون، ١٩٨٩، ص٢٥٥-٢٦٠؛ "نسخة الغارسونيّ من الحياة ثيودوتوس من أميد"، Parole de l"Orient١٦، ١٩٩٠-١، ص٢٥٣-٢٦٠؛ الرّاهب ومايسون على حدود نهر دجلة: التّاريخ المبّكرمن طور

يرتكز الجزء الأوّل من مناقشتي هنا على فصلٍ من هذا المصدر، الذي يبيّن أنّ شعب كلوديا، وهي منطقةٌ على الضّفة الغربيّة لنهر دجلة شمال ساموساتا، كان لهم اتصالٌ مباشرٌ مع حكّامهم العرب ولكن بشكلٍ قليلٍ بل ربّما كان معدوماً. ويعني الفتح بالنّسبة لهم التّعرّض لخطرٍ جديدٍ من الغزوات من "ملتين" القريبة أو من "أنزتين" اللتين كانتا ما تزالان بأيدي الرّومان، كما عرّضهم الفتح أيضاً للابتزاز من قبل جامعي الضّرائب الذين لم يوفّروا الفقراء الكثيرين الذين يعيشون في المنطقة، وقد هاجر بعضهم لهذا السّبب إلى الإمبراطوريّة الرّومانيّة؛ومن الطّبيعيّ أنّ أحد الأشياء التي اقتُرضت من العرب في السّنين الأولى كانت الكلمةَ الجديدة للضّريبة وهي "الجزية" التي أصبحت "جيزيثو" بالسّريّانيّة.

وتمحور الجزء الثّاني حول مدّة وجود ثيودوطي في أميد،وكما نعلم، فإنّه لم يكن هناك حتّى الآن تعاملٌ مباشرٌ لثيودوطي مع السّلطات العربيّة إلّا عندما

عبدين (جامعة كامبريدج المطبوعات الشّرقيّة ٣٩)، كامبريدج، ١٩٩٠، ص٢٥، ٧٦، ٨٨-٩١، ١٦٣، ١٦٥-٨، ١٨٣؛ روبرت هويلاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون: دراسة وتقييم كتابات المسيحيّة، اليهوديّة والزّرادشتيّة عن الإسلام المبّكر(دراسات في العصور القديمة المتأخرة والإسلام ١٣)، برنستون، ١٩٩٧، ص١٥٦-٦٠. أنا أحرّر حياة ثيودوتوس. وستستند الطّبعة على مخطوطةٍ سريانيّةٍ واحدةٍ، رقم. ١٧/١٢ (القرن الثّاني عشر) من البطريركيّة الأرثوذكسيّة السّورية في دمشق، التي شاهدتها وصوّرتها بوساطة قداسة مار إغناطيوس زكّا الأول عيواظ، بعد أن بدأت العمل عليه بالصّور التي التقطها الدّكتور سيباستيان بروك. يمكن ملء الثّغرات من التّرجمة العربيّة المأخوذة من هذه المخطوطة نفسها التي كتبها الرّاهب بشارة عام ١٧٣٣، قبل تعرّضها للأضرار، وأيضاً، رأيت وصوّرت في عام ١٩٨٦ بوساطةٍ من نيافة مار ديونيسيوس بهنام جيجاوي، ثمّ المطران المقيم في دير الأرثوذكس السّوريّ القدّيس مارك في البلدة القديمة القدس. ربان شيمون جان من ذلك الدّير والبروفسور الرّاحل ميشيل ڤان اسبروك، ساعدوني في قراءة العربيّة.

أصبح أسقفَ أميد؛ ولقد كانت في البداية تجربةً مروّعةً! **ويبدو أنّ ثيودوتي تعرّض للاعتداء الجسديّ في المسجد الذي يُفترض أنّه كان مقرَّ الحكم**، لكن يبدو أن قاضيه العربيّ كان راضياً بأنّه لم يكن جاسوساً للعدّو، على الرّغم من الأدلّة على مراسلته . يُفترض باليونانيّة . مع قادة الحاميات الرّومانيّة في قلاع أنزتين. وإذا استطعنا في وقتٍ لاحقٍ تصديق جوزيف المفوّض المتفاخر، في أنّ ثيودوطي كان معروفاً للسّلطات العربيّة بصفته الرّجل الأفضل ليحكم في القضايا المتعلقة فقط بالسّكان المسيحيّين...فيمكن أن يُقال: إنّ أمر عدّ ثيودوطي قائداً لكافّة مسيحيّي أميد قد صدر من قِبَلِ المفوّض العربيّ في الشّرق، الذي يجب أن يكون الحجّاج.[1]

أمّا الجزء الأخير فهو عن حقيقة أنّ جوزيف لم يقل شيئاً عن أبرشية ثيودوطي الخلقيدونيّة في أميد، في الوقت الذي يتحدّث فيه قليلاً عن لقاء ثيودوطي مع خلقيدونيّي يورهوي (الرّها)، على الرّغم من أنّ اللقاء كان وجيزاً،فهل يعني هذا أنّ العرب لم يحتملوا الخلقيدونيّين في هذه المحافظة الحدوديّة؟!.ليكون السّؤال في النّهاية: هل كان مشكوكاً بأمر ثيودوطي غير الخلقيدونيّ بسبب رسالةٍ كتبها إلى أحدهم في الإمبراطوريّة الرّومانيّة؟ أو هل يعني هذا أنّ المجتمع الخلقيدونيّ كان قد انحلّ بطريقةٍ أو بأخرى؟ والسؤال ذو الصّلة هو: لمن بنى هرقل كنيسةً كاتدرائيّةً عام ٦٢٨، بعد انتصاره على بلاد فارس، للخلقيدونيّين. كما يمكن للمرء أن يفترض. أو للسّوريّين الأرثوذكس.

[1] روبرت هويلاند يشعر . ولا سبب وجيهٌ للشكّ . بأنّه يمكن أن يكون مسؤولاً أقلّ شأناً. وغياب الاسم هو شيءٌ نمطيّ في هذه الرّواية، والعربيّ الوحيد المذكور بالاسم في الرّواية هو جيدر، وهو زعيمٌ يخشى كثيراً من الغارات على الحدود مع أنزتين، وهو غير معروفٍ بطريقةٍ أخرى؛ حتّى قائد الحامية في آميد، الذي برّأ ثيودوطي من تهمة الخيانة لم تتمّ تسميته.

احتمالٌ مثيرٌ للاهتمام. من كانوا مُلّاك الكنيسة عام ٧٧٠ م ؟! فإذا تمّ بناؤها للسّوريّين الأرثوذكس، فلربّما كان هناك خلقيدونيّون في أميد، **لكن على أيّة حال يجب في النّهاية أن نبحث عن سببٍ آخرَ لصمت جوزيف.**

الجزء الأوّل:

زيارة جامع الضّرائب:

ترك ثيودوطي دير "قن نشري" لمدّة خمس سنين بعد وفاة البطريرك تيودور ليحتضن الحياة العامّة، وعاش مع تلميذه جوزيف في كلوديا، جاعلاً من نفسه مصدرَ إزعاجٍ لرئيس ديرٍ سُمّي باسم القدّيس سيرجيوس، الذي ربّما يكون ذلك الذي فوق قرية فانك.[1] ومن الجدير نقل فصلٍ كاملٍ عن حياة ثيودوطي، وهو الفصل الذي يأتي فيه جامع الضّرائب. يُشار إليه بـ الغلام، كونَه عبداً. إلى هذا الدّير الصّغير المسمّى. للمفارقة. "ديرو ديباثيو" أي الدّير الفسيح.

كان اسم الحاكم المعيّن على أرض ساموساتا "إيلوسطريا" [2] وكان هذا الرّجل من حرّان، وأرسل إلى كلوديا أحد غلمانه ويُدعى "سارجيس" ليقوم بانتزاع الضّرائب (مدّاثو) حتّى من الفقراء في تلك المنطقة؛ لأنّ هناك الكثير من المشردين (أكسينوي) في ذلك المكان؛ وعندما وصل ذلك العبد إلى المنطقة،

---

[1] أنا مدين لليندا ويتلي-ايرفينغ، التي تعمل على الأديرة الأرثوذكسيّة السّوريّة في وسط الفرات، في جامعة شيكاغو، على هذا التّخصيص. ربما تمّ وصف الدّير الذي فوق فانك (دير الأرمن) بأنّه يبعد سبعة أميال عن تمنين (الفصلان ٢٧ و ٢٨)، إذا تمّ التّعرف على تمنين، وهو احتمال وارد، على أنّها بوتورج .Puturge

[2] هكذا تلفظ صوتيّاً في المخطوطة.

بدأ يسبّب الضّيق للأيتام والفقراء؛ وأرسل بالرّسالة التّالية إلى دير- مارسيرجيوس - الفسيح، الذي كان يسكنه ثيودوطي المبارك: **حضّروا لي الضرائب عن العشر الرّجال الموجودين في سجلّي كسكانٍ، القاطنين في ديركم! وكونوا حريصين لئلّا أحرّض شعب كلوديا ضدّكم! ولا تتكلوا على ثيودوطي لأنّي سأقوم بجباية الضّرائب (جيزيثو= بالعربيّة جزية)[1] منه أيضاً.**

عندما قرأ رئيس الدّير الرّسالة على الطّوباويّين، خشوا ذلك الرّجل وأخبروا ثيودوطي المبارك، وقام بدوره بكتابة رسالةٍ إليه أرسلها باليد مع تلميذه مار جوزيف إلى قريةٍ تُدعى الواند، وعندما سلّمه جوزيف رسالة الرّجل المقدّس، قرأها على الملأ وأخبره الجميع بقولهم: لن تسير أمورك بشكلٍ جيّدٍ إذا تجاهلت أوامر ذلك الرّجل! لكنّ سارجيس لم يقتنع، ولم يستمع لتلميذ ثيودوطي. عندها أخبر مار جوزيف سيّده المقدّس بكلّ ما فعل الغلام له ولجميع الفقراء والأيتام، وعندما سمع ثيودوطي المقدّس بهذا غادر الدّير- الفسيح وذهب إلى حرم التي-أنجبت-الله (ديبولداث الوهو= تيس ثيوتوكو) الذي كان في قريةٍ تُدعى "تمنين" على بعد حوالي سبعة أميال من الدّير؛ في هذه الأثناء، وصل جابي الضّرائب وانهال على رئيس الدّير بالضّربات والإهانات القاسية.

---

(1) استُخدمت هذه الكلمة مرّةً أخرى في الفصل ٤٦، حيث يتمّ استخدام الكلمة القديمة للضّريبة أيضاً، بشكلٍ أقلّ دقّةً بلا شكّ: "و[ثيودوطي] وسأله [إيلوسطريا حاكم دارا] ألّا يضطر ذلك الدّير [ديرَ مار أباي في كلت] لدفع المادائو؛ وإيلوسطريا (التمييزه عن نفس الاسم المعاصر، حاكم حرّان) قطع عليه الوعد التّالي: مادمت على قيد الحياة، فلا يجوز دفع الجزية للملك (مالكو): وسأقوم بدفعها من منزلي الخاصّ.

وكان هناك اثنان من النّاس الذين لديهم شياطين،وقد أبقى عليهم ثيودوطي المبارك تحت ضبطٍ شديد، وكانوا كلّ يومٍ يقومون بالعواء عند رؤيته وتحديداً عند رؤية القدّيسين آثار الذين استحوذوه؛ لكنّه دعاهم بالكَلَبَة، وطلب من الله منعهم من كشف حقيقته، وأُقفلت أفواهُهم،وعندما يكون في مكانٍ قريبٍ منهما يتكلّمان، لكن بمجرّد اقترابه يصبحان عاجزَيْن عن الكلام، ولا يستطيعان شيئاً إلّا الإشارة بأصابعهم إليه، وعندما جلس الغلام وتفوّه بالتّهديدات ضدّ الرّهبان والرّجل المبارك، ووصل هؤلاء الرّجال المعذّبون فجاةً ووجدوه جالساً هناك، مطالباً الفقراء في ذلك المجتمع الدّينيّ بدفع الضّرائب؛ فجَرَّته الشّياطين فجاةً من شعره، وأخذته إلى حرم القدّيسين المبجّلين من ثيودوطي المبارك، فمزّقوا ملابسه إلى أشلاء وتركوه واقفاً هناك عرياناً؛ ولم يتحرّك أحدٌ من السّلطة لإنقاذه منها.

وقالوا له: كنّا نساعدك، نحن من نصحك بتهديد هذا الرّجل المسنّ ثيودوطي، لكنه الآن جالسٌ في حرمة ماري التي. أنجبت-الله، وقد أرسل كلمته وأحضرها هي - وجميع قدّيسي الأرض؛ وهذه اللّيلةَ وصل ،نقدّيسون من قسطنطينيّة احتراماً له، وهم يعذّبوننا (يحاكموننا) بسببك. وتابعوا القول: تعذّبنا (حُكِمَ علينا) الآن لثلاثين يوماً بسببك، لنقوم بأخذك خارج مكانه، لذلك اذهب إليه وقمْ بكلّ شيءٍ يقوله لك! لكن إذا لم تفعل هذا، سيكون علينا الخروج للتّو من الأجساد التي نسكنها ونستحوذ عليك؛ ولن يكون حجرٌ واحدٌ في هذا الجبل إلّا ويشفي غليله منك بسببنا، وبعد هذا بدؤوا يلعنونه ويضربونه على كتفيه.

وقاموا بعدها، متكاتفين بالقفز من مصباح إلى آخر على مرأىً من جميع النّاس، يجلسون على الجدران وعلى عوارض الأسقف (شيهاي شوري) كالطّيور؛ ومن ثمّ يتدلّون ورؤوسهم باتّجاه الأسفل، من دون أيّ شيءٍ يمسكهم من الأعلى ومن دون ملامسة الأرض. معلّقين فقط كالمصابيح.

انتشر هذا الخبر في أنحاء المنطقة، وجاء الرّجال والنّساء للمشاهدة، و تجمّع حشدٌ كبيرٌ من النّاس هناك، واستمرّ هؤلاء الشّياطين بتعذيب الرّجل بالضّرب لأربعة أيّام وليالٍ، تحت وطأة تعذيبهم. كونهم محكومين. على يد المختار ثيودوطي، "الرّجل المقدّس من الله" (مرقس ٢٤.١)، كما دعوه في صرخاتهم؛ **واقترب رجالٌ ليمسكوا الذين تسكنهم الشّياطين، لكنّ هذه الشّياطين كانت تخرج وتهاجمهم وتمزّق ثيابهم إلى أشلاء، حتّى كان هؤلاء الرّجال يهربون منهم، والنّاس جميعاً يصرخون، يا رب ارحمنا! (كوريليسون= كيري اليسون).**

وقالت له الشّياطين مرّةً أخرى: بماذا تفكر؟ لا يمكنك الفكاك منّا حتى تعاهد بأنّك ستفعل أيّ شيءٍ يأمرك ثيودوطي بفعله. وقاموا بضربه بوحشيّة، عندها ركض الغلام مرتعشاً إلى مار جوزيف، تلميذ المقدّس ثيودوطي، وسقط عند قدميه قائلاً: ارحمني، يا سيّدي! لا أريد الموت، أصِرَّ على ذلك الرّجل المقدّس ليدعني ألتقيه! فقط دعني أغادر هذا المكان حيّاً وأبتعد بسلامٍ من تلك الشّياطين، وأقسم بعدم جباية الضّرائب من هذه المنطقة!. فذهب تلميذه إليه ووجده ساجداً يصلّي في الحديقة خلف الكنيسة، وقال له فوراً عند

رؤيته: لماذا أتيت يا بنيّ؟ لا تحاول إنقاذ عدوّ الله من الشّياطين!. لكنّ تلميذه ركع أمامه مناشداً، فوافق.

وكانت الرّسالة التي أرسلها إليه: **إذا أعدت كلّ ما أخذته من جميع الفقراء والأيتام والأرامل، عندها سآتي إليك، لكن إذا لم تقم بهذا، فأنت وحدك فقط ستكون مسؤولاً عن العواقب أنت تعلم بشكلٍ أفضلَ وروحك تعلم بشكلٍ أفضلَ.**

أخذ تلميذه الرّسالة وغادر؛ وعندما وصل إلى الدّير، جاء الرّجال المعذّبون وانتزعوا الرّسالة منه، ووضعوها على كيس يحتوي على الرّجال المقدّسين الذين ينتمون إلى المبارك ثيودوطي، وبدأ مطرٌ من الضّربات ينهال عليهم، ليس من هؤلاء الرّجال المقدّسين فقط، بل أيضاً من الرّجل المقدّس نفسِه، ووقعت الرّسالة على الأرض وبدؤوا بالنّفخ عليها، كما لو كانت ناراً مشتعلةً.

حاول جامع الضّرائب أخذ هذه المذكّرة وقراءتها، إلّا أنّهم انتزعوها منه وأخذوا بضربه على وجهه قائلين له: الرّسالة لنا، عندما كان ثيودوطي يكتبها، كنّا واقفين بجانبه؛ وبدؤوا بقراءة كلّ محتواها، ثم سحبوه إلى أمام مذبح الدّير وقالوا: إذا وعدت بالقيام بكلّ ما يخبرك به الرّجل المقدّس. وإذا لم تفعل، نقسم بأدوناي المجيد بأنّنا سنسكن فيك، وأُصيب الغلام بالرّعب وأصبح كالميْت، وقطع العهد التّالي: **سأفعل كلّ ما يطلبه منّي**. وحثّ تلميذه لجعله يأتي ويصلّي عليه؛ وكان ماضياً عندما دخل ثيودوطي. لأنّه لم يكن شيءٌ ممّا فعله الشّياطين لذلك الغلام مجهولاً له.

عندها أتى جميع النّاس الذين كانوا هناك لمقابلته، وركعوا باكين أمامه؛ وكذلك ركع الرّجل المبارك أمامهم قائلاً: يا إخوتي، هذه الأشياء لا تعود إليّ، لأنّي خاطئ، كان هذا من فعل المقدّسين من الله الذين في الكيس. عندها سقط الغلام تحت قدميه باكياً وقال: يا سيدي، ارحمني وخلّصني من هذه الشّياطين التي تحاول مهاجمتي!. وكان الرّجال المستحوذين يقفون بجانبه، وجوههم مغطّاةٌ وأفواهُهُم مغلقةٌ، يشيرون بأصابعهم على الرّجل المقدّس، لأنّهم أرادوا منه الإذن ليضعوا مخالبهم في ذلك المعتدي، وكانوا يسنّون أسنانهم لينقضوا عليه.

نظر ثيودوطي إليه وقال: أيّها الأحمق، أيّها السّارق، أيها المجرم! أعطني كلّ ما انتزعته ظلماً من الفقراء والمُعدَمِين. عندها وقف الغلام وفعل ما طلب منه، و أعطاه قدراً كبيراً من المال (دينوري = ديناري) كامل المبلغ الذي انتزعه من الفقراء والأيتام والأرامل، ومعه الثّمين الضّريبيّ (الكتاب) الذي كتبه عن الدّير.

عندها صرخ الرّجل المقدّس على الشّياطين فاختفوا محدثين ضجيجاً كعاصفةٍ رعديّة. راجع مرقس ٢٦.١ وأعطى الغلامِ العديد من التّعليمات، ثمّ أعطاه بعضاً من الغبار المقدّس (هينونو، حنوّ) وصلّى عليه، أمّا هؤلاء النّاس الذين سكنتهم الأرواح الشّرّيرة، فقد مسحهم بالبركة. بوركتو، على الأرجح هو زيتٌ على اتّصال مع الآثار المقدّسة. ووقعوا على الأرض، وأصبحوا

كالأموات من السّاعة التّاسعة حتّى صياح الدّيك، وغادرتهم الشّياطين الشّرّيرة، ولم يروها أبداً من جديد، وأصبحوا رهباناً راسخين.(١)

كان جوزيف. كما نرى. الرّجل الذي يستطيع إقناع هذا القدّيس المتقم "نبي العهد القديم" بالتّحوّل من اللّعنة إلى المباركة!وهذا الدّور الذي حدّده شخصيّاً بقي صالحاً، وهو ما تمنّاه جوزيف عندما كان يكتب، وكان هذا بعد وفاة الرّجل المقدّس.

تتحدّث حياة سويري (سويريوس) بارمشقي، أسقف الساموساتا، في مصدرٍ سابقٍ لهذا من القرن السّابع، وهي المحفوظة جزئياً في اقتباس البطريرك ميخائيل من وقائع البطريرك ديونيسيوس... أيضاً عن شياطين معلّقةٍ في الهواء كالمصابيح.(٢)

كان هذا توبوساً أدبيّاً حينها؛ لكن ربّما قلّدت الحياة الأدب تماماً، كما قد **تكون محاولة ثيودوطي إسكات الشّياطين الذين عرّفوه على أنّه "المقدّس من الله" تقليداً لعوياً.متّى ٢٠.١٦، عوضاً عن كونها اختراعاً من كاتب السّيرة!وقد**

---

(١) هذه الصّفة-بحيرو- التي تعطي "اسم" الراهب بحيرا، هي مجهولة الأصل، الذي يُقال:إنّ محمّداً تعلّم منه أشياء معيّنة.

(٢) انظر: ج.-ب. شابوت، وقائع ميخائيل السّوريّ، بطريرك السّريان الأرثوذكس في أنطاكية ١١٦٦-١١٩٩، باريس، ١٨٩٩-١٩١٠، XI، ٧، ص٤١٩: "[الرّجال المستحوذين] ذهبوا ووقفوا أمام النّعش الذي كان فيه بقايا الرّسول بولس، تمّ تقييد أيديهم معاً وراءهم، وبدؤوا يشكون بصوتٍ عالٍ من التّعذيب الذي خضعوا له بشكلٍ غير مرئيّ،وأنّه بعد هذا تمّ رفعهم عن الأرض ووقفوا في الهواء في بيت الشّهداء كالمصابيح المعلّقة". السّوريّ هذا، هو راهبٌ من دير عش النّسور، ذهب عام ٦٤٠/٤١ إلى دير مار يعقوب في قيشوم ليموت هناك؛ ولهذا تمّ تعريفه كوالد ثيودوطي الرّوحيّ، "الأسقف الذي منحه هذه العادة" (حياة ثيودوطي، الفصل ١٠٦): في الفصل ٨٦ من حياة ثيودوطي، يقول رهبان عش النّسور لثيودوطي: لا تفعل بنا ما فعله معلمك مار سويري عندما غادرنا إلى دير مار يعقوب في بيث كوشموي! ابقَ معنا يا أبانا لعلّنا نحظى بجسدك على الأقل كجدارٍ لحياتنا!.

يكون البهلوانيّان اللّذان قرأنا عنهما للتوّ ممثّلَيْن يقومان بدورٍ بناءً على طلب ثيودوطي الذي احتاج. باستمرار. إلى مبرّرٍ خارقٍ للطّبيعة لجاذبيّة سلطته؛ وقد فضح ثيودوطي احتيالاتٍ مقدّسةً أخرى؛[1] لكن هل كان هو أحدَها؟ إن كان بالفعل قد قام بترهيب جابي الضّرائب، فإنّ من شأن هذا تعويضَه عن اللاشعبيّة التي اكتسبها من معارضته لرئيس الدّير من وقتٍ لآخر، لكن على الرّغم من أنّ الحياة قد تكون أغرب من الخيال، لكنّ عمليّة إذلال جابي الضّرائب، تبدو كتحقيقٍ للأمنيات.

المثير للاهتمام بشكلٍ خاصٍّ هو أنّ معارضة ثيودوطي لجابي الضّرائب من ساموساتا العربيّة احتاج لدعمٍ من قبل الثيوتوكوس، ووالدة الإله هو اسم مضلّل عنها، كما لاحظ نسطوريوس وهو على صواب، والسّريانيّة لا تدعوها بهذا، هم يدعونها فقط "يولداث ألوهو"، أي التي ولدت لله؛ وهناك فرقٌ دقيقٌ معروفٌ من قبل جميع القدّيسين في جميع أنحاء قسطنطينيّة.

وعلى الرّغم من هرطقتها الخلقيدونيّة، إلّا أنّه من الواضح أنّ قسطنطينيّة لا تزال عاصمة الإمبراطورية المسيحيّة ومقرّ القوّة الإلهيّة المعتقَد

---

[1] الفصل ٣٢ من حياة ثيودوطي يتحدّث عن رجلٍ من دير مار برساومو، على سلسلة تلالٍ شمال القمّة التي تُدعى الآن "نمرود داغي"، "يمكنه سرد العهد القديم والجديد، وقصائد طويلة وقداديس و[كتابات] المعلّمين"، ومثل ثيودوطي، "يمكنه كشف خطايا النّاس وأسرارهم"، لذا ظنّ الجميع أنّ الرّوح القدس فيه؛ "لكن من ناحية المفضّل ثيودوطي، عندما خدع الشّياطين الشّرّيرة. وقد أرسل كلمة للجميع قائلاً: أبنائي، لا تنقادوا للضّلال من الشّياطين! قبل وقتٍ طويلٍ سيكشفهم الرّبّ في حضور المنتصر مار برساومو". الآن قال بعضهم، "هذا المفضل مدفوعٌ من الجسد". مؤسّس هذا الدّير الذي تُوفّي عام ٤٥٨، كان أنموذجاً لأسلوب "نبيّ العهد القديم" الرّجل المقدّس الذي يبدو أن ثيودوطي حاول أن يكونه؛ انظر: ف. ناو في Revue de l'Orient Chretien ١٨، ١٩١٣، ص٢٧٢-٦، ٣٧٩-٨٩؛ ١٩، ١٩١٤، ص١١٣-٣٤، ٢٧٨-٨٩، حيث تمّ التّعريف عنه بشكلٍ خاطئٍ على أنّه برشوما من نصيبين، وأنا أقوم بتنقيح "حياة برشاومو من كلوديا" أيضاً.

حتّى من قبل السّريان الأرثوذكس على أنّها متفوّقةٌ على تلك التي سادت في إمبراطوريّة العرب، وقد قامت هذه السّلطة على الآثار القديمة التي تمّ تخزينها هناك، وليس على الخلقيدونيّة الوصيّة على تلك الآثار.

كان ثيودوطي حسّاساً حيال المرطقة، وكان هناك نسطوريٌّ من "بيث غارماي" بيت آرامي، في الدّير نفسه، أي دير القدّيس سيرجيوس، وكان رجلاً متواضعاً حفظ المزامير عن ظهر قلب، وتلقّى مناولته من رجل دينٍ سريانيٍّ أرثوذكسيٍّ. وقد وضع ثيودوطي حدّاً لهذا بمساعدة شيطانٍ صغيرٍ مفيدٍ، وهو الشّيء الذي أسف عليه المجتمع، لأنّ النّسطوريّ كان نجّاراً جيّداً، ولو أنّ ثيودوطي قابل الخلقيدونيّين في كلوديا، لتوقّعنا أن يذكر جوزيفُ هذه الحقيقة.

كان يوحنون، وليُّ كلوديا، سريانيّاً أرثوذكسيّاً، كما تقول الدّلائل، وقام يوحنون باستشارة ثيودوطي حول جريمةٍ وقعت في صنجيس، ووقف الرّجل المقدّس وِقفة احتجاجيّة معه ومع رفاقه القرويّين في كنيسة التي . أنجبت الله. في قرية يوحنون، وقد كان الجاني زوجَ ابنة يوحنون؛ وقد حُكم بالإعدام من قبل أركون الساموساتي.[1]

يمكننا من هذه الفصول معرفة أنّ ساموساتا كانت محكومةً من قبل العرب عبر حرّانيٍّ يحمل اسماً أو لقباً يونانيّاً رومانيّاً (إلوستريا . إلوستريوس . إلوستريس)، الذي ربّما كان وثنيّاً أكثر من مسيحيٍّ،[2] وأنّ حكومة منطقة

---

[1] حياة ثيودوطي، الفصل ٣٣.

[2] إيلوسطريا يتمّ التّعريف به على أنّه إيلوسطريا بن آراك من حرّان، أسير حربٍ أطلق مع ٦٠٠٠ أسيرٍ عربيٍّ من قبل الإمبراطور البيزنطيّ جستنيان الثّاني في ٧٠٥: انظر: آي.-ب. شابوت، Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens، المجلد. I (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ١٠٩ = Scriptores Syri ٥٦)، لوفان، ١٩٢٠، ص٢٩٨./ وكانت حرّان وثنيّةً إلى حدٍّ كبيرٍ،

كلوديا فوّضت سريانياً أرثوذكسياً محلّيًا يُدعى يوحنون، وعلى الرّغم من أنّ يوحنون لم يكن مسؤولاً عن جباية الضّرائب في هذه المنطقة فقد تمت محاولة هذا العمل من دون تحقيق نجاحٍ كبيرٍ، إذا ما استطعنا تصديق مصدرنا- من قبل سارجيس، العبد لأركون السّاموساتي، الذي اسمه (مأخوذٌ عن اسم يدلّ القدّيس سيرجيوس من الرّصافة على دينه المسيحيّ، لكنّه لا يدلّ على طائفته،وإذا كان مصدرنا الصّامت الحسّاس تجاه الهرطقة موثوقاً به، إذاً كانت الخلقيدونيّة نادرةً في هذه المنطقة الحدوديّة.

كانت كلوديا نائية، وما يزال الجانب الشّرقيّ من نمرود داغي كذلك، وقبل زيارة سارجيس لم يكن على سكّان تلك المنطقة دفع الضّرائب للإمبراطوريّة الجديدة على الأرجح، والكلمة التي استُعملت للضّريبة كانت "ماداثو" وهي كلمة أكاديّة بقيت في موضوعات لغة الآشوريّين الآراميّة.[1]

وفي إحدى مناسبات الإشارة للضّريبة التي اقترح جبايتها من ثيودوطي شخصياً. وربّما بعد أن سمع عن الجاذبية القسّيسيّة التي جعلته رجلاً غنياً بالسّر . فإنّ سارجيس استخدم كلمة "جزيثو"، وهي النّسخة السّريانيّة عن الكلمة

بنخبةٍ من المتأثّرين باليونانيّة. اسم آراك هو بالتّأكيد ليس اسماً مسيحياً، والسّؤال الوحيد هو ما إذا كان في ذلك التّاريخ، ولّد المسيحيّ اسماً دينياً محايداً، والوسترينا في حدّ ذاته هو حالة مشكوك فيها، لأنّه في الأصل وصفٌ وليس اسماً، وكان العديد من أولئك الذين برزوا في الإدارة العربيّة في ذلك الوقت خلقيدونيّين على معرفة جيّدة باليونانيّة التي كانت لا تزال لغة الخدمة المدنيّة؛ ولكن ربّما فضّلت الإدارة العربيّة المُبكرة في الإقليم الحدوديّ الولاءَ السّياسيّ للوثنيّة على الخلقيدونيّة، وإذا كان المدعو إيلوسطريا وثنياً، فعند ذلك ليس صحيح القول: إنّ كل حكّام المدن والمناطق في الإمبراطوريّة الرّومانيّة السّابقة تحت الحكم العربيّ في هذا الوقت كانوا لا يزالون مسيحيّين، كما يبدو ما أشار إليه ديونيسيوس من تل محري. (انظر: م. ٢٦ التّقديم الحرفيّ لكلماته السّريانيّة).

(١) عن ماداثو الأكاديّة، ميندا وميدا الآراميّة. انظر: ا. حراك، وقائع زقنين، الجزآن الثّالث والرّابع ٧٧٥-٨٤٤ (مصادر العصور الوسطى في التّرجمة ٣٦)، تورونتو، ١٩٩٩، ص١٤٧، م. ٧.

العربيّة "جزية" وقد تكون هذه الكلمة الأقرب في الدّلالة على أن يكون العديد من سكّان كلوديا لاجئين إليها هرباً من الدّيون أو العدالة، أو أنّها عائلاتٌ فقدت والدها، وتواصلوا مع حكّامهم العرب في الكثير من الأحايين وربّما، عبر غاراتهم من "ملتين" وقد قام الرّومان بتذكيرهم بقوّتهم.

الجزء الثّاني:

ثيودوطي في أميد

ربّما كانت زيارة جابي الضّرائب للدّير الصّغير قرب طمنين، حينها الأولى في تلك المنطقة منذ الفتح العربيّ، و ليس من المستبعَد أن يكون جابي الضّرائب قد فشل في رفع بعضٍ من الضّرائب عند تخمينه،و قد يكون ذلك التّخمين مستنِداً إلى تعدادٍ رومانيٍّ عفا عليه الزّمن، وهذا يمتُّ بالصّلة لواقع أواخر القرن السّابع، وربّما حتّى تعاون جابي الضّرائب مع ثيودوطي ليرتّب أداءه الذي أنقذ ماء وجهه أمام الناس ومنحه العذر ليعود فارغ اليدين إلى ساموساتا.

وكما لاحظ "تشيس روبنسون" عن الأساس الذي تمّ نشره من حياة ثيودوطي، فقد كان شمال بلاد ما بين النّهرين في القرن السّابع محكوماً بشكلٍ واسعٍ من العرب، لكن الحضور العسكريّ كانفي أميد فقطكما نعلم إلى الآن.[1]

---

[1] انظر: م. ١، وتشيس ف. روبنسون، الإمبراطوريّة والنّخب بعد فتح المسلمين: التّحوّل في شمال بلاد ما بين النّهرين (دراسات كامبريدج في الحضارة الإسلاميّة)، كامبريدج، ٢٠٠٠، ص٤٣، f.٥٧

كانت أميد إحدى أولى الأماكن شمال بلاد ما بين النّهرين التي حدث فيها تصادمٌ موسّعٌ بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام المُبْكِر، ولا بدّ من أنّ كلّ مدينة هناك قد واجهت المقاتلين العرب مدّة الفتح، لكنّ التّصادم كان وجيزاً في أغلب الحالات،وقد أعطت المعاهدةُ أو الاتّفاق الذي تمّ التفاوض عليه المسيحيّين اللّمحةَ الأولى عن أخلاق محمّدٍ!وطبقاً لـ البلاذريّ فإنّ الظّروف التي أُخذت فيها أميد عام ٦٣٩م كانت كتلك الخاصّة بكالينيكوس، التي تمّ سلبها في وقتٍ سابقٍ من العام نفسه، وهذا ما تضمّنته الفقرة التّالية: **لا يجوز تدمير كنائسهم ولا استخدامها كمساكن إذا دفعوا الجزية المفروضة عليهم، ولم يرتكبوا الجرائم أو يبنوا كنائسَ ومقاماتٍ جديدةً، وما لم يدقّوا النّاقوس في العلن أو يقوموا بالتّجمع.**[1] لكنّ منطقة أميد، أي ديار بكر حدُّها من الشّمال أراضٍ مسيحيّةٌ غير محتلّةٍ،وقد وضع العرب هناك حاميةً، ومارس الجنود طقوسهم الدّينيّة، بشكلٍ ظاهر للسكّان المحلّيّن،ويتألف هؤلاء السّكّان من وثنيّين ومسيحيّين أيضاً،[2] وقد حان وقت قدوم ثيودوطي وجوزيف إلى هذه المدينة.

بعد مضيّ وقتٍ من زيارة جابي الضّرائب. التي لا تُنسى. غادر الرّجل المقدّس الجوّال وتلميذُه كلوديا، بعد استلامهم تحذيراً مسبّقاً عن غارةٍ

(١) البلاذريّ، فتوح البلدان، إصدار. م.ج. دي غوج، ليدن، ١٨٦٦، ص١٧٣.

(٢) عن الوثنيّين في منطقة أعالي دجلة، الذين كانوا كثرةً كما في السّنين الأخيرة من القرن التّاسع عشر، انظر: د. شولسون، ، وسانت بطرس بورغ، ١٨٥٦، ص٢٩٢-١٥هـ. ساوثجيت "قصّة جولةٍ عبر أرمينيا" الخ، مجلّدان، لندن ونيويورك، ١٨٤٠، ص٢٨٤-١٥. N. Göyünc, XVI. Yüzİlda Mardin sancaAİ ، اسطنبول، ١٩٦٩، ص٧٧-٩.

بيزنطيّة، كان من المتوقّع أن تنطلق من "ملتين"[1] لكنّها لم تنطلق، وقد تلقّى ثيودوطي هذا التّحذير من الرّوح القدس مباشرةً. وقد اعتاد سابقاً قبل وفاة الأسقف توما، على إرسال تلميذه من أميد إلى قلاع الرّومان على الحدود "بيت حسني" مع تعليماتٍ لم يجرؤ حتى القادةُ العسكريّون على عصيانها! ويفسّر جوزيف هذا على النّحو التّالي:

لأنّ المفضّل افتدى أرواحاً كثيرةً، سواءٌ من العرب أو الرّومان،فإنّ هذا هو السّبب الذي جعل المفضّل ليكون في المنطقة الحدوديّة،وربّما كانت رسالةً تضمّنت تحذيراً مسبّقاً أرسلها رومانيٌّ في إنزتين يتمنّى له الخير فيها.[2]

كانت إنزتين. على أيّة حال. المكان الذي ذهب إليه الثّنائيّ الدّيناميكيّ مشجّعاً ثيودوطي على هذه الوجهة كالتّالي:

بُنَيّ جوزيف، فلنذهب لزيارة هؤلاء السّريان الأرثوذكس[3] الذين شرّدهم الجوع والمصاعب التي ألحقها بهم العرب، ودعنا نصلّي لهم ونشجّعهم على الأمل بالإيمان، لأنّي أعلم أنّ الرّومان حاولوا إجبارهم على تغيير دينهم.

ويفسّر جوزيف قائلاً: يعود ذلك إلى عادته بكتابة الرّسائل التي بعث بها إلى "بيت حسني" مع تلميذه للفقراء الذين عاشوا هناك، بأنّهم قد اعتصموا

---

(1) تيبيريوس أبسيمار "أرسل جيشاً من الرّومان ضدّ العرب الذين احتلوا منطقة ساموساتا، وقتلوا خمسة آلاف عربيّ وأخذوا الأسرى والغنائم من المنطقة بأسرها": انظر: ج-ب. شابوت، وقائع ميخائيل السّوريّ، بطريرك السّريان الأرثوذكس في أنطاكية ١١٦٦-١١٩٩، باريس، ١٨٩٩-١٩١٠، XI١٦a، ص٤٤٨. تُوفّي ثيودوطي عام ٦٩٨، العام الذي استلم فيه تيبيريوس العرش، لذا لا بدّ من أنّها الغارةُ السّابقة التي تمّ الإشارة إليها في حياة ثيودوطي.

(2) حياة ثيودوطي، الفصل ٣٤.

(3) ولعلّها أوّل إشارةٍ إلى هذا الاسم، الذي قد يرجع في أصله إلى مصطلحات الحكّام العرب الجدد، الذين واجهوا مجموعات عدّةً تطلق على نفسها "الأرثوذكسيّة"، وميّزوا بينهم بعقلانيّة عبر انتمائهم العرقيّ من دون تفنيد العقيدة المسيحيّة من أحدها والموافقة على أخرى.

من أجل الإيمان الأرثوذكسيّ، وبأنّ قادة الهراطقة لم يُنحّوهم عبر الإغراءات والتّهديدات؛ وهكذا، كان يرسل رسالةً إلى حاكمي "بيت حسني" بكلماتٍ قاسيةٍ لترهيبهم، كيما يكونوا عدائيّين حيال هؤلاء الفقراء الذين عاشوا بينهم.

عندما وصل الرّاهبان إلى بحيرة هوري (هازار غولو)[1]، وجدا السّريان الأرثوذكس يحاولون الوصول إلى القلاع أو الجزر في البحيرة، لتلقّيهم عواصف من الغزو العربيّ المضادّ بقيادة جيدر، وجعل الرّجل المقدّس الحكّام يعِدُونه بعدم أسر السّريان الأرثوذكس وبعدم إجبارهم على التّحوّل عن دينهم، وعند ذلك أقام وقفةً اعتراضيّة للصّلاة معهم لدرء الغارة،فأحضر له الحكّام الخلقدونيّون أحمال عشر عربات من السّمك مقابل هذا[2]من دون الانتظار لمعرفة ما إذا كانت الوقفة الاحتجاجيّة فعّالةً أم لا، وعَبَرَ ثيودوطي وجوزيف الارسينياس (مراد نهري) في بيلو وابيلين[3] ودخلا إلى منطقةٍ تبدو في الغالب من الإمبراطوريّة الرّومانيّة، ولا يوجد فيها خلقيدونيّون وسريانٌ أرثوذكسٌ فقط، بل أيضاً ثيودوطي المدّعي النّسطوريّة، وربّما اخترع جوزيف هذا الرّجل لتفسير أنّ بعضاً من الشّائعات الشّرّيرة حول ثيودوطي تمّ تداولها، مثل إشاعة أنّه كان جشعاً للذّهب، وأنّه كان في بعضٍ من الأحيان يقضي اللّيلة مع أرملة، ويؤدّي ثيودوطي الحقيقيّ الصّلاة للهراطقة و"يغفر" لعددٍ كبيرٍ

---

[1] بين كولشيس كورفيلو / كورا (راجع اسم (Hureعلى خريطةٌ مطبوعةٌ في أطلس بارينغتون عن العالم اليونانيّ والرّومانيّ، برينستون، ٢٠٠٠، ص٨٩٩.

[2] حياة ثيودوطي، الفصل ٣٥.

[3] انظر :Balisbiga / Baioulous وباليوس أو مناطقها Balabitene وPaline، في أطلس بارينغتون، ص٨٩٩.

منهم، لكنّ الدّجّالين يذهبون إلى بيوت الهراطقة ويصادقونهم بحرّيّة كما الحال مع الأرثوذكس.[١]

تمّ شفاء رجلٍ مميّزٍ من إنزتين الدّاخليّة، أي أرمينيا، من مرضٍ مؤلمٍ جداً سيطر على دماغه،وسلب الألمُ المفرط بصرَه، وكانت تخرج من أنفه مادّةٌ عفنةٌ؛ لذا أخذوه ورموه على الأرض أمام الرّجل المفضّل عندما كان يسير في طريقٍ، وهربوا جانباً؛ وقبل قيامه بشفائه. كل ما يتطلّبه الأمر هو الإيماء بثلاث اشاراتٍ للصّليب على رأسه ووجهه. انتزع منه ثيودوطي تأكيداً بأنّه سيصبح مسيحيّاً حقيقيّاً.[٢]

كان الأرمن أرثوذكساً في عيون السّريان الأرثوذكس، ما عدا أولئك الذين تبنّوا عقيدة جوليان من هاليكارناسوس. كان اسم هذه العقيدة "Aphthartodocetism" وقد علمت أنّ طبيعة جسد المسيح غير قابلة للفساد، وعديمة الشّعور، وخالدةٌ، وهذا من اللّحظة الأولى لتجسّده بجسده الأرضيّ، وأنّ هذه الحقيقة لم تمنعه من قبول المعاناة والموت كفعلٍ من الإرادة الحرّة.[٣]

---

[١] حياة ثيودوطي، الفصل ٣٧. روبرت هويلاند، رؤية الإسلام، ص١٥٨، أضاف هذا على ثيودوطي الحقيقيّ، وحذف الملحوظة المقروءة في الجملة السّابقة: "ثمّ أخبره سكّان تلك المنطقة عن رجلٍ يطلق على نفسه ثيودوطي، لكنّه كان مخادعاً يرتدي قطعة قماش على شعره ويحمل صليباً من الحديد، ويقود الرّجال إلى الضّلال ". لو تصادق ثيودوطي مع الخلقيدونيّين عندها، فهذا شيءٌ آخر كان على جوزيف بذل قصارى جهده لشرحه.

[٢] حياة ثيودوطي، الفصل ٣٨.

[٣] التّعريف هو من قاموس أكسفورد الموجز عن الكنيسة المسيحيّة، إصدار. إي.ا. ليفينغستون، أكسفورد، ١٩٧٧، ص٢٧ (طبعة ٢٠٠٤، أيضاً من قِبل إي. ا. ليفينغستون، متاحةً من خلال مراجع أكسفورد أون لاين).

أعاد الراهبان الجوّالان قطع نهر ارسينياس وسافرا لثلاثة أيّام عبر منطقةٍ جافةٍ وغيرِ مزروعةٍ؛ وفي اليوم الرّابع تمّ أسرهما على يد لصوصٍ اعتقدوا بأنّهما جواسيس من "بيت حسني" وخلّصا نفسيهما من الأسر عبر محادثتهم، وسافرا بعدها إلى ميبرقات، حيث تجنّب ثيودوتي لقاء الحاكم هناك وهو "إسطرتي"[1] ومن هناك ذهبا إلى دير قرتمين، حيث كان ثيودوطي معروفاً من حاكم طور عبدين، وهو رجلٌ تلقّى جرحاً من سهم في المعركة التي قاتل فيها العربَ على نصيبين.

هذا هو الذّكر الوحيد عن الفتح العربيّ، وقبل ستّين عاماً تقريباً، ذهب الرّجلان من قرتمين باتّجاه دارا، وتمّ اعتراضهما من قبل إيلوسطريا، حاكم تلك المدينة، على ما يبدو أنّه أحد معارفهما القدامى الذين أصبح مؤيّداً لهما.[2] كانت المدن والمناطق التي كتب عنها المؤرّخون السّوريّون حتّى عام ٧٠٠ ما تزال محكومةً من المسيحيّة. [3]وربّما نستنتج أنّ إلوستريا كان سوريّاً أرثوذكسيّاً

---

[1] هذا يبدو وكأنّه تحريف اسم أو لقبٍ يونانيّ يبدأ بـ-Strati

[2] حياة ثيودوطي، الفصول ٣٩-٤٦.

[3] انظر: شابوت، ، ص٤٤٩، الأسطر ٨ إلى ١٠ من العامود ٢، بالاستمرار في الأسطر ١٠ و١١ من العمود ٣، ولاحقاً هناك بالتّاريخ .A.G ١٠١٤ .A.D = ٣/٧٠٢: "كلّه متطابق، الحكّام المسيحيّون لا يزالون يديرون جميع شؤون الدّولة وتأثيرها على السّريانيّة المضاف إليها حرف جر -d،(نأخذ dpwlytys متبوعة بالاسم المفرد اليونانيّpoliteia مع النّهاية المضافة إليه بحرف -s، يبيّن تركيبةً يونانيّةً مع أداة التّعريف: (tēs politeias) انظر: أعلاه: بأنّ إيلوسطريا بن آراك من حرّان، قد يكون وثنياً وليس مسيحيّاً، وعليه التّعامل مع هذا التّعميم حسب مصدر ميخائيل، ديونيسيوس من تل محري، المؤرّخ الذّكيّ من أوائل القرن التّاسع، الذي استخدم مصادر معاصرةً أو شبه معاصرة؛ انظر: اندرو بالمر، القرن السّابع في وقائع غرب سوريا (النّصوص المترجمة للمؤرّخين ١٥)، ليفربول، ١٩٩٣، ص٨٥-١٠٤. تجدر الإشارة إلى أنّ الوقائع لا تقول إنّ جميع المدن والمناطق كانت محكومةً من المسيحيّة، وأنّ هذا النّوع من التّباهي المسيحي في أيّة حالٍ من المرّجح أنّه من قبيل المبالغة! وقد تكون الحقيقة بأنّ الحكّام المسيحيّين نظّموا شؤون الدّولة في تلك المدن والمناطق التي كانوا مسؤولين عنها!.

وذلك من تأييده لثيودوتي السّوريّ الأرثوذكسيّ، وهديّة الرّواق لدير قرتمين السّوريّ الأرثوذكسيّ من باتريشا ابنة إلوستريا.[1]

وفي مكانٍ آخرَ ناقشتُ استناداً على هيلينيّته. في أنّه كان خلقيدونياً،[2] لكنّي أعتقد بأنّ هذا غير مرجّح الآن، فإذا كان الرّجل الحريص عادةً على تجنّب التّعرّض للخطر بسبب العلاقة الوثيقة جدّاً مع الخلقيدونيّين؛ قد نسي كرهه للهراطقة عندما اقتنع مادياً بأن يفعل هذا... إذاً لكانت قد تمّت تغطية هذه الحقيقة أو تبريرها من قِبَل كاتب سيرته الوفيّ.

أصبح ثيودوتي بعد هذا بمدّةٍ قصيرةٍ أسقف أميد،و فَور وصول بطريرك السّوريّين الأرثوذكس جوليان إلى المدينة، قيل لنا: إنّ المسيحيّين والعرب وكلَّ من كان حاضراً في أميد أتى للقاء البطريرك. وكان هذا ثالثَ ذِكْر للعرب في هذا النّصّ، وكانت المرّة الأولى مثلها من ناحية ما قيل لنا عن الانسجام، بحيث قام العرب بالقبض على بطريركٍ آخر سريانيٍّ أرثوذكسيٍّ، وفي كلّ الأحوال، ربّما كان العرب فضوليّين حيال "الأبّهة العظيمة" التي دخل فيها البطريرك.[3] وبعد هذا تمّ جلب ثيودوطي من "كلت" وقبِل التّعيين من حيث المبدأ.[4]

---

(1) هناك مدوّنةٌ غير مؤرّخةٍ، لكن من الواضح أنّها أثريّة في دير قرتمين (شكل الحروف متطابقٌ مع تاريخ حوالي عام ٧٠٠) تحتفل السّريانيّة بذكرى بناء الرّواق من باتريشيا ابنة إيلوسطريا؛ انظر: اندرو بالمر، مجموعة مدوّنات من طور عبدين، وانفيرونس، المسيحيّة الشّرقيّة ٧١، ١٩٨٧، ص٥٣-١٣٩، في ص١٢٠ f.

(2) بالمر، الرّاهب وميسون على حدود نهر دجلة، ص١٦٥-٨.

(3) المعاهدة التي سجّلها البلاذري تحظر المسيرات العامّة، ولكن ربّما كان هناك استثناءٌ لرئيس الكنيسة.

(4) حياة ثيودوتي، الفصول ٥٣-٧.

يستحقّ الفصل التّالي النّقل بالكامل نظراً لأهمّيّته بالنّسبة لموضوع اللّقاء بين المسيحيّة الشّرقيّة وأوائل الإسلام:

كان هناك رجلٌ بين عرب أميد، وكان في السّلطة على المدينة ومنطقتها، وقبل أن يصبح ثيودوطي أسقفاً، حرّض الشّيطانُ هذا الرّجل ضدّ الرّجل المفضّل، فأرسل الرّجال لإحضاره بالقوّة[1] ليتمكن من محاكمته في قضيّة الرّسالة التي كتبها إلى الإمبراطوريّة الرّومانيّة، متّهماً إيّاه بأنّه صديقٌ للرّومان.

عندما أُلقي القبض عليه، كانت المدينة كلّها في حالة صدمةٍ، وتزعزع جميع الفرسان العرب ممّا حدث، فقد جرّوه إلى مسجدهم "بيث مسجدو"[2] وهناك نهض ذلك الرّجل الشّرّير عن مقعد الحكم وركله، فسقط على الأرض، حيث بكى كلّ العرب بصوتٍ عالٍ، فحزنت كنيسة ربّنا حزناً كبيراً، وقد كاد النّاس يتعرّضون للقتل، عندما حملوا الرّجل المقدّس من مسجدهم.

في منتصف اللّيلة التّالية ضرب الرّبّ الإنسان الشّرّير، وأخذ بنوره منه، ولم يعد قادراً على رؤية أيّ شيء على الإطلاق، على الرّغم من أنّ عينه مفتوحتان، فوقع على سريره وهو شديد الحيرة؛ ثمّ أرسل إليه مجموعةً من الرّجال البارزين. بعضاً من المواطنين من أميد، وعرباً آخرين. الذين طلبوا منه مرافقتهم من دون تأخيرٍ، وحين أتى، سقط الرّجل أرضاً مبجّلاً له، وقال: ارحمني يا رجل الله الصّالح! سامحني على هذا الذّنب الذي اقترفته ضدّك، وأعد إليّ نور عينيّ الذي أخذته. **فأجاب ثيودوطي المفضّل: أنت كافر،! يا عدو الله ألم تدرك أنّك ستلقى الجزاء على أعمالك؟ متى أُطلق سهم الله، فإنّه لا**

---

[1] "إلى الحكم" رديفة إلى التّعذيب" في الفصل المنقول في الجزء الأوّل.

[2] منقولة للسّريانيّة بشكلٍ غير جيّدٍ عن كلمة مسجدٍ بالعربيّة. هي كما العلاقة بين الجذر العربيّ س-ج-د والجذر الآراميّ س-غ-د لم يتمّ تمييزها.

يمكن أن يحيد عن هدفه، لا يمكنك الآن تجنّب غضب الله الذي هو ربّي، ومع ذلك، و ليتمجّدَ، ربُّنا سيعطيك النّور، ولكن كن متأكّداً من أنّك سوف تُضرب من جديد، وبقسوةٍ أكبر! وقام برسم الصّليب على عينيه باسم الرّبّ فرأى الرّجل النّور.

ذهل كلُّ من كان شاهداً!، وانتشر الخبر في جميع أنحاء المدينة، بحيث حين غادر ثيودوطي منزل ذلك الرّجل احتشد النّاس حوله، سعياً لنيل بركته، مسيحيّون، وعربٌ، ووثنيّون.[1] وفي اليوم التّالي مباشرةً، تلقّى ذلك الرّجل استدعاءً من الضّابط المسؤول عنه وغادر أميد، مسرعاً في طريقه عبر همسات الكراهية، وفي تلك الرّحلة سقط من على حصانه الذي داس على ذراعيه بحوافره، ومات على أثر جروحه، ونتيجةً لهذا، خشي الشّعب الرّبّ وخادمَه.

قام التّفكير المتأمّل بنقل الأحداث من جديدٍ بكلّ تأكيد، ومع ذلك ربّما كان صحيحاً أنّ بعضاً من العرب، حتّى أتباع محمّدٍ، كانوا مهتمّين بما يكفي ليسعوا للحصول على الشّفاء على يد رجلٍ مسيحيٍّ مقدّسٍ.

قرأنا في الفصل ٩٣ عن "تايوبو" الذي كان عاجزاً عن المشي حتّى صلّى عليه ثيودوطي المسنّ، بناء على طلب تلميذه، ومسحه بزيتٍ من آثار القديسين، واليوم في طور عبدين، المسلمون الأكراد يدعون "طايي" بالطّوريو، وهي لهجة المسيحيّين السّوريّين في تلك المنطقة، بغضّ النّظر عن أصالتهم، وفي كثير من الأحايين يسعون للشّفاء أو الخصوبة من بقايا القطع الأثريّة من الرّجال المقدّسين من دير القرن الرّابع، دير مار جبرائيل قرب

---

[1] نلحظ أنّ غير اليهود، لا يقول جوزيف شيئاً عنهم على الإطلاق.

قرتمين (Yayvantepe)[1] نُصّب ثيودوطي أسقفاً يوم الأحد في عيد العنصرة، وأصبح شاغلَ الكرسيّ الرّسوليّ في أميد التي اعتمدت المسيحيّة من خلال "أداي" الرّسول، و"أغاي" تلميذه، ودعا العربُ وكلُّ فرسانهم المدينة بـ المباركة. وامتلأت الكنيسة في الأحد الذي تلا، من الدّاخل والخارج على حدٍّ سواءٍ، وتجمّع كلٌّ من المسيحيّين والعرب هناك لرؤيته. ومرّةً أخرى، فإنّ وجود العرب يمكن أن يكون إشباعاً للفضول.[2]

في قسم الحياة المكرّسة لمدّة ثيودوطي القصيرة كأسقف أميد، يدعو أتباع محمّدٍ تايويو في مكانٍ من النّصّ، ويُشار إليهم في العديد من الأحايين بـ mehaggerōyē أو (على الأرجح) .mahgerōyē ومعنى هذا المصطلح إشكاليّ.[3]

قد يكون ذا صلةٍ بالكلمة العربيّة "مهاجرون"، هؤلاء الذين شاركوا في الهجرة من مكّة إلى المدينة، لكنّ المسيحيّين السّريان أيضاً استخدموا الاصطلاح "benayhōgōr"، أي "أبناء هاجر"، و hōgōryē، وهذا المعنى يشير إلى أنّهم الأحفاد غير الشّرعيّين لإبراهيم (سفر التكوين ١٦ و٢١). وهذا يقترح تفسيراً آخر لـ الـ mahagerōyē، وهو شكلٌ من أشكال

[1] وهذه الملحوظة منّي، بُنيت على مناسباتٍ عدّةٍ بين ١٩٧٧ و ١٩٩٧ وبدعمٍ من العديد من الشّهادات الشّفويّة، بما في ذلك قبولها الطّوعيّ من المسلمين واليزيديّين، وواحدة من القطع الأثريّة المشكوكِ بأمرها، هي جمجمة يوحنون تايويو، الذي يُزعم أنّه تحوّل للإسلام.

[2] حياة ثيودوطي، الفصول ٥٩ و ٦١. Tayyōyē تترجم بـ "العرب"، والأمّة كلّها تعرف ليوسف (وكاتبه) بحسب قبيلةٍ واحدةٍ من العرب، الطّيّ .Tayy لا يوجد ذكر لكلمة Arabōyē.

[3] باتريشيا كرون ومايكل كوك أضافا تعقيداً أكثر عندما اقترحا عبر اسم كتابهم الهاجريّة: تأسيس العالم الإسلاميّ. كامبردج، ١٩٧٧، أنّ الاسم هو مصطلحٌ موضوعٌ لأتباع محمّدٍ الأوائل. تستند عملتهم، "الهاجرية"، على magarismos اليونانيّة، السّحر اليونانيّ.

كلمة :mahegrē "أولئك الذين كانوا من أبناء هاجر، وهذا ما يؤكّده وجود الفعل المقابل ahgar "أهجر" الذي يعني "أصبح مسلماً". ومن الممكن إذاً أن تكون الكلمة استُخدمت في نصّنا للتّعبير عن الآراميّين (المسيحيّين السّابقين، يهودٍ أو وثنيّين) الذين اعتنقوا الإسلام، وسأتحفّظ على عدم اليقين من التّرجمة وسأكتب: مسلمون متحوّلون للإسلام"[1]

الجزء الثّالث:

خلقيدونيّو أميد والكنيسة التي بناها هرقل

يوجد في كلّ هذا النّصّ الطّويل إشارةٌ واحدةٌ إلى المسيحيّين "المراطقة" في أميد:الخوف من الرّجل المقدّس كبح المسلمين المتحوّلين إلى الإسلام والهراطقة والأرثوذكس، وتقبّلوا بكلّ فرحٍ جميع أوامره.[2] ويصعب معرفة مقدار الحقيقة في هذا، إنّما يمكن حتماً تصديق جوزيف عندما ينقل أنّ كلًّا من المسيحيّين والمسلمين المتحوّلين للإسلام أعطوا ثيودوطي المال ليخلّص الأسرى من الرّومان، **وهذا يفترض وجود أسرى مسيحيّين وعربٍ؛ وكان من الواضح أنّ ثيودوطي مفاوضٌ جيّدٌ عندما كان الموضوع يتعلّق بالتّعامل مع القادة العسكريّين الرّومان، ويبدو أنّه كان يعرف اليونانيّة.**

---

[1] صيغة mahgerō، مشاهدةٌ أيضاً ك .mahgrōyō كرون وكوك، الهاجريّة، ص٨ مع الملحوظة ١٥١ ر. باين سميث، الكنوز السّريانيّة، أكسفورد، ١٨٧٩-١٩٠١، ص٢٠٩٧٢؛ بروكلمان، المعجم السّرياني، ص١٧١، JE منّا، القاموس الكلداني-العربي (طبعة مكرورة بيروت، ١٩٧٥)، ص١٢٨. ت. أودو، Sīmtō dLēshōnō Sūryōyō، أورميا، ١٨٩٦، ص٢٢٣-٤، الذي يشهد أيضاً hogorōyō و mahgerō، ويتخطّى mahgerōyō تماماً.

[2] حياة ثيودوطي، الفصل ٣٩.٦٧ المرجع نفسه، الفصل ٦٦.

كانت عائلة ثيودوطي تُعرف في قريته الأم نوث بـ"بيث قريونو" أي "بيت القراءة".[1] وقد قضى أكثرَ من ستّةٍ وعشرين عاماً كراهبٍ في دير قن نسري،[2] الذي خرّج العديد من العلماء اليونانيّين للقرن السّابع؛[3] وقد يكون لدى جوزيف أسبابه الخاصّة للتّلاعب بهذا،وربّما لم يرغب في أن يبرز افتقاره للتّعليم عبر التّناقض بينه وبين معلّمه المثقّف[4] وبعد حياة ثيودوتي ستُذكر فقط . الفصل ٩٨ من الحياة . خمسةُ كتبٍ، وهي الكتب التي اقتناها في نهاية حياته، ويفترض أنها لأغراضٍ ليتورجيّة.

نهى ثيودوتي كلّ رجال دينه عن قبول أيّ منصب في السّلطة المدنية. وقد عصى أمره شمّاسٌ واحدٌ وأصبح (سكلاريوس) موظّفاً ماليّاً، والوظيفة الأخرى التي يرد ذكرها على أنها إغراءٌ لرجال الدّين هي epitropos قهرمان.[5]

---

(١) المرجع نفسه، الفصل ١.

(٢) المرجع نفسه، الفصول ٢-١١.

(٣) ساويرس سيبوخت (توفي ٧/٦٦٦)، على سبيل المثال، يمكن أن يكون يدرس الفلسفة اليونانية وعلم الفلك في كل الفترة قضاها ثيودوتي في دير قن نسري، الذي كان أسقفاً فيه. للحصول على ملخص أساسي، انظر س. بروك، لمحة موجزة عن الأدب السرياني، كوتايام، ١٩٩٧، ص٥٣؛ لمزيد من التفاصيل فإنه لا يزال من المفيد الإشارة إلى أ. بامستارك، *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der syrisch-palästinensischen Texte*، بون، ١٩٩٢، ص٢٤٦f.

(٤) لا يقول شيئا من اللغة اليونانية أو منحة دراسية اليونانية؛ في الواقع، سيرته الذاتية عن ثيودوطي تغفل عن تعليمه تماماً تجعل فترته في دير قن نسري تبدو قصيرة. في الحقيقة، معلمه الأول سويري (انظر الملاحظة ١٧؛ الاسم هو شكل سرياني من ساويرس، لكن يتم تمييزه عن ساويرس سيبوخت)، الذي قدمه لهذا المجتمع، توفي في ٦٤٠/١؛ ولم يغادره حتى وفاة البطريرك ثيودور، والده الروحي الثاني، في ٦٦٦/٧؛ لذلك كان هناك إلى ما لا يقل عن ربع قرن!

(٥) حياة ثيودوطي، الفصل ٧٢. ٤٥ المرجع نفسه، الفصل ٧٤.

كانت العنوانات اللّاتينيّة واليونانيّة كما نرى، لا تزال سائدةً في تسعينيّات القرن السّابع، ولكنّ ثيودوتي نفسَه تمّ استثماره في نوعٍ من السّلطة من قِبَل الحكام العرَب، ومرّة أخرى، المفوّض عن كلّ الشّرق (ahīd shultōnō dekūlōh madnehō) كتب لأميد قاصداً الأسقف ثيودوتي مايلي: **أنا أوصيك بوضع قوانين مدينة أميد وكافّة المنطقة في يد هذا الرّجل الصّالح الذي يحمل منصب الأسقف فيها، لأنّي سمعت أنّه ليس لديه تحيّزٌ للأشخاص، لهذا السّبب سأضع قوانين المسيحيّين بيديه.**[1]

هذا التّقرير ذو أهمّيّةٍ كبيرةٍ! فهو على ما يبدو يتنبّأ بالنّظام الملّيّ (نظام الملل)، وقد عُيِّن ثيودوتي فعليّاً وبصفةٍ شخصيّةٍ، وليس بحكم وظيفته، (ethnarch = millet baâł) أي كرئيسٍ وقاضٍ للأمّة المسيحيّة، بمن في ذلك الذين عدّهم هو نفسُه هراطقة، ومن الواضح أنّ أيّة جريمةٍ تتعلّق بالعرب كانت تُعالج في محكمةٍ إسلاميّةٍ، ولكن لا توجد إشارة إلى أنّ أسقفاً خلقيدونيّاً نافس عن عمد على حقّ ثيودوتي في الحكم على مسيحيّي المدينة، والحُجّة من الصّمت دائماً غير مؤكّدةٍ، ولكن كان من المتوقّع من جوزيف أن يهوّل حقيقة تجاوز الأسقف المنافس من قبل السّلطات العربيّة، وعاش جوزيف في أميد لمدّةٍ قبل أن يصبح تلميذ ثيودوطي، وعاش هناك مرّةً أخرى عندما كان ثيودوطي أسقفاً، وبعد ذلك فإنّه يذكر الهراطقة مرّةً واحدةً فقط في المدينة، من دون أن يحدّد أيّة فئة من الهراطقة هي المقصودة.

هذا التّحفّظ بالاستعداد الذي أبداه للتّرويج لمعاملة ثيودوتي الحذرة مع خلقيدونيي أورهوي . أورفة الحديثة أو انلورفا... متناقضٌ! فالاسم اليونانيّ

---

[1] المرجع نفسه، الفصل ٧٤.

هو إيديسا "الرّها". بالرّغم من أنّ إقامته هناك كانت وجيزةً حيث سافرا من بتنون داسيروف da-Serugh إلى أورهوي، حيث خيّما في إحدى الحدائق.[1]

كان رئيس وحكّام أورهوي سعيدين لأنّهم سمعوا عن ثيودتي المقدّس، ولهذا السّبب سعوا بكلّ الوسائل لرؤيته، فقد خرجوا للقائه وتحيّته، وبدوره قام بالصّلاة لهم، وسأله السّينوديك أيضاً قائلاً: **يا سيّدي، ادخل معنا إلى ديرنا وصلّ لأجلنا وستتّبع إيمانك إلى الأبد. لكنّه قال لهم: اذهبوا وأحضروا لي أطفالكم وسأصلّي لأجلهم. لأنّه عرف خداعهم ولهذا السّبب رفض الذّهاب،وعندما قام كلٌّ من الأرثوذكس والمراطقة بهذا، باركهم وصلّى لأجلهم.**[2]

كيف يمكن تفسير التّناقض بين هاتين المدينتين؟.

من المحتمل أنّ الرّها فاوضت على معاهدةٍ مع العرب تكون أكثر فائدةً للخلقيدونيّين من تلك التي تمّ التّفاوض عليها في أميد،وقد يكون أيضاً أنّ المجتمع في أميد لم يَسبق وأن كان متجذّراً في المدينة. ويقترح تحقيقي في وقائع الرّها لعام ٥٠٦ أنّ المؤرّخ قد تعمّد أن يلحظ قرّاؤه تزامن الظّهور العقائديّ مع العديد من الكوارث، سواءٌ طبيعيّةً أو عسكريّةً، وأن يستنتجوا من هذا أنّ أكثر ما يغضب الله هو الغطرسة في المسائل الدّينيّة.[3]

---

(١) ربما في الحاضر هي Halepli Bahçeler، أو "حدائق أليين"، على الجانب الغربي من المدينة القديمة، في السهل الرسوبي من الجهة العلوية من ديسون.

(٢) حياة ثيودوطي، الفصل ٨٧.

(٣) ا.ن. بالمر: "من الذي كتب" وقائع يشوع العمودي "؟، في طبعات، ر. شولتز وم. غورغ، *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg* (*Ägypten und Altes Testament* ٢٠)، فيسبادن، ١٩٩٠، ص٢٧٢-٨٤.

وُجّهت المعاهدة بالقرب من أميد إلى سرجيوس رئيس الدّير، الذي كان من الواضح أنّه أحد أولئك الذين امتنعوا عن الطّائفيّة، ولكن الإشارة الواضحة في المقدّمة هي أنّ الغالبيّة العظمى من أديرة أميد كانت متعصّبةً ضدّ الخلقيدونيّين، والانطباع نفسه نحصل عليه من يوحنّا أفسس، ونحن نعلم صحّة التّدابير القمعيّة التي نُفذت في أميد من قبل السّلطات الخلقيدونيّة. على سبيل المثال سجن إيفوميا ونفيها في وقت لاحقٍ. ويبدو أنّ تعاطف السّكان

ف.ر. ترومبلي وج.و. واط، وقائع الزائف يشوع العمودي (نصوص مترجمة للمؤرخين ٣٢)، ليفربول، ٢٠٠٠، ص.xix، التاسع عشر، ملاحظة: 'بالمر لاحظ بشكل صحيح بأنه "هنا يتم استخدام الكتاب المقدس كوسيلة مشفرة للاتصال"، ولكن نحن لسنا مقتنعين بتفسيره للشيفرة من حيث الطائفية الكريستولوجية، لأنه ليس هناك تلميح في أي مكان آخر في النص أن مؤلفنا كان يعاني من مثل هذه الأمور ". وفي الملاحظة. ٣٣ يضيفون أنهم وجدوا ترجمتي لكلمة medabberōnē كرئيس غير مقنعة لنفس السبب. امكانية أن تحمل هذه الكلمة لهذا المعنى موثق من قبل باين سميث، كنوز سريانية، العمود ٨١٧، ومنّا، قاموس الكلداني-العربي، ص١٣٥ : 'abbas, superior, coenobii'، رئيس دير. سيكون مثيراً للاهتمام معرفة التفسير البديل الذي يقترحه هؤلاء الكتّاب. لا يمكنهم أن يروا أسباب كافية لاعتقاد [مؤلف الوقائع] بأن يكون إما [راهب أوقسّ]، ص٢٦. وحتى مجرد كاتب مدني في تلك الفترة كان ليعتمد أحد المناصب الثلاثة أو الأربعة التي وصفها إيفاغريوس شولاستيكوس: وهكذا، خلال هذه الفترة [الفترة المبكرة من عهد أنستاسيوس]... بعض [الأساقفة] التزموا [بمجمع خلقيدون]. البعض الآخر رفضوا قبول السنودس في خلقيدون... وآخرون اعتمدوا على وثيقة زينو، بينما مال البعض الآخر أكثر إلى سلام أكبر، م. ويتبي، التاريخ الكنسي لإيفاغريوس شولاستيكوس، (النص المترجم للمؤرخين ٣٣)، ليفربول، ٢٠٠٠، ص١٦٦f. [حروفي المائلة]. ترومبرلي ووات فاتتهم وجهة نظري. ملاحظتهم بأنه لا يناقش الكريستولوجي صحيحة، وهذه الحقيقة تكشف أنه لا ينتمي إلى موالين الخلقيدونية ولا للحزب المعارض لهم؛ وهذا تماماً ما حافظت عليه، وهو أنه ينتمي إلى الحزب المحب للسلام. في تلك الأيام، تقريباً الجميع اعتقد بأن الحروب والكوارث كانت عقاباً من الله. تعارض الأحزاب بشكل كبير في الكريستولوجيا، ولاموا بعضهم البعض؛ حزب محبين السلام كانت بكل تأكيد لتلوم كلا الحزبين الآخرين على التعاظم بحيث يفترضون بأنهم حللوا سر طبيعة المسيح. بالنسبة للطرح في عقيدة القديس إفرام (كما كان ليكون من هو من الرها) كان من الواضح أن هذا التدخل الفكري هو خطيئة كبرى، وأنه كان مسؤولاً عن الإنقسام الداخلي مما أضعف دفاعات الإمبراطورية.

كان مع المقاومة لهذه السّلطات،[1] وبقي القليل من المجتمع الخلقيدوني فور اختفاء السّلطات نتيجةً للغزو.

لا شكّ في أنّ الحالة المزاجيّة السّائدة كانت الاعتقاد بأنّه فقط من كان الله بجانبه يمكنه النّجاح بشكلٍ كاملٍ في إخضاع قوّةٍ أجنبيّةٍ كقوّة الفرس السّاسانيّة التي كانت قد غزت للتّو سوريا ومصر، ونظّمت الحصار على عاصمتها، وفي ضوء هذه المعجزة، لا بد من أنّ الكثيرين شكّوا في صواب المعارضة المستمرّة لسياسة قسطنطينيّة الدّينيّة. وقاموا في وقتٍ لاحقٍ بإنكارها، لكنّ زعماء السّريان الأرثوذوكس الأرمن والنّساطرة في ذلك الوقت كانوا متأثّرين، وجاؤوا لفصل الاتّفاقات مع الإمبراطور.[2]

حاول هرقل تلقّي المناولة على المذبح السّريانيّ الأرثوذكسيّ في الرّها، لكن تمّ منعه بسبب تعصّب أسقف المدينة الذي لم يقدّم له المناولة حتّى يتخلّى عن خلقيدون وعن تومي من ليو. وانتقم هرقل لنفسه عبر نقل ملكيّة الكنيسة

---

[1] "[إفوميا] احتجز لمدّة ثلاثين يوماً في زنزانة، في حين أنّ المدينة كلّها [أميد] توسّلت لإطلاق سراحها.يوحنّا مجمع أفسس، حياة القدّيسين الشّرقيّة، تحرير وترجمة. EW بروكس (الباترولوجيا الشّرقيّة ١٧)، باريس، ١٩٢٣، ص١٨٣، الفصل. ١٢، بعنوان "الشّقيقتان المقدّستان، اللّتان دُعيتا بنات غازيل".

[2] انظر: سي. مانجو و ر. سكوت، وقائع ثيوفانيس المعترف. تاريخ بيزنطة والشّرق الأدنى AD ٢٨٤-٨١٣، أكسفورد، ١٩٩٧، ص٤٦٠-١ مع الرّقم. ١، يذكر الوقائع السّريانيّة Se'ert (ص٢٢٤) واليونانيّ أناستاسيوس من سيناء (عظة ٣، ٢٠-٥)، فضلاً عن اثنين من الوقائع السّريانيّة التي تنقل أحداث ديونيسيوس من تل مهري. ويتمّ ترجمة الأخير من قبل ا.ن. بالمر في بالمر، القرن السّابع في سجّلات غرب سوريا، رقم. ٣٣٢ على ص١٤٢-٣. عن هذه الأحداث وتشويهها في وقتٍ لاحقٍ من قبل المعارضين للاتّحاد، انظر:J. هوارد جونستون، في RW تومسون وآخرون، التّاريخ الأرمنيّ منسوبٌ لسيبيوس (نصوصٌ مترجمة للمؤرّخين ٣١)، ليفربول، ١٩٩٩، الجزء ٢، ص٢٢٧-٨، وJW وات، "تصوير هرقل في المصادر التّاريخيّة السّريانيّة، في طبعات، غ. ج رينينك و ب. ه. ستولت، عهد هرقل (٦١٠-٦٤١): الأزمة والمواجهة، لوفين وباريس، ٢٠٠٢، ص٦٣-٧٩.

الرّئيسي إلى خلقيدونيّي المدينة، وفعل الشّيء نفسه في باقي مدن سوريا. إلّا أنّه لم يفعل هذا في المدن التّي حرّرها قبل الرّها؛ كما إنّه لم يتراجع عن قراره بعد ما حدث في الرّها.[1]

كانت أميد أولى هذه المدن، وأقترح أنّه في أميد، كان التّأثير قصير المدى لنصر هرقل بمنزلة الدّعم الشّعبيّ الذي خنق وطغى على مقاومة الرّهبان الصّلبة، ونما هذا الدّعم بشكلٍ أكبر حتّى عندما قرّر هرقل بناء كنيسةٍ في المدينة،[2] ولا بد من أنّ الفرح الذي استُقبل به قد ملأ رأسه بالأحلام عمّا يمكن أن يحقّقه، فيما لو أنّ جميع المتمرّدين الوثنيّين واليهود حذوا حذو السّكان المنشقّين من أميد، وحدّد ماكس ڤان برشم هذه الكنيسة على أنّها كنيسة القدّيس توماس،[3] لكنّ أساس هذا التّحديد هشّ،[1] فبدايةً هناك مصدرٌ

---

(1) يتمّ تجميع المصادر من قبل ا.ن. بالمر في بالمر وآخرون، القرن السّابع في سجلّات غرب سوريا، ص١٤٠ مع رقم. ٣٢٣.

(2) وقائع ثيوفانيس المعترف، ص٤٥٨ رقم. ٣، نقلاً عن أغابيوس، ص٤٥٢ وما يليها.، ويقول: إنّ هرقل أمضى فصل الشّتاء في أميد. هذا على الأرجح كان المدّة من ٦٢٨- ٩، منذ واقعة زقنين (مخطوطة الفاتيكان السّريانيّة ١٦٢، طبعة. ج.-ب. شابوت، Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo- Dionysianum vulgo dictum، المجلّدالثّاني [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 104 = SS 53]، لوفان، ١٩٣٣، ص١٥٠؛... ترجمة بالمر، القرن السّابع في سجلّات غرب سوريا، ص٥٧) يسجّل أنّ "هرقل ملك الرّوم، بدأ ببناء الكنيسة الكبيرة في أميد" في عام ٩٤٠ من العهد السّلوقيّ، والذي بدأ في ١ تشرين الأوّل، ٦٢٨؛ هاراك، وقائع زقنين، ص١٤٢.م.م مانغو، المقال. "أميدا" في طبعة ا. كسدان، قاموس أوكسفورد لبيزنطة، أوكسفورد، ١٩٩١، ص٧٧، يحدّد هذه الكنيسة على أنّها كنيسة القدّيس توماس.

(3) م. ڤان برشم، Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du ديار بكر، في تحرير م. ڤان برشم و ج. شترغوسكي، أميدا، هايدلبرغ، ١٩١٠، ص٥١. أنا ممتنٌّ لماريا مانجو على هذا المرجع والتّأكيد على أنّ هذا هو المصدر الوحيد لتحديدها الخاصّ لكنيسة هرقل على أنّها كنيسة سانت توماس: م.م. مانغو. مقال، "أميدا، في قاموس أكسفورد

واحدٌ يحدّد القدّيس الشّفيع للكنيسة الرّئيسة في أميد على أنّه توماس وهو الواقديّ (٧٤٨-٨٢٢ . إذا ما كان فعلاً هو)، الذي قد يكون . لكونه غير مسيحيٍّ . قام بتبليغٍ خاطئٍ حول موضوعٍ كهذا؛(٢) ويحذّر بومستارك، الذي

ليزنطة، ص٧٧، و غ. بيل، كنائس وأديرة طور عبدين، مع مقدّمةٍ وملحوظاتٍ كتبتها م.م. مانغو، لندن، ١٩٨٢، ص١٠٥-٩.

(١) M. فانْ برشم، المرجع نفسه: " Ilest vrai que l"église d"Héraclius fut
sous l"épiscopat de Mar Aba. Or, cette ،entièrement restaurée en 770
indication ne paraît pass"accorder avec le partage de l"église entre
la grande Mosquée d"Amid, dont [...] .musulmans et chrétiens
l"origine préislamique ne faitaucun doute, a dû être con- vertie
entièrement en mosquée durant lespremiers siècles de l"Islam,
comme on va le voir. Bien qu"aucun texteprécis ne l"affirme, il est
permis d"attribuer cette opération aucalife Walīd [cf. Michael the
Mais alors, il devient difficile .Syrian, tr. Chabot, vol. II, p. 481]
d"identifier la grande Mosquée avecl"église d"Héraclius, qui fut
en 770, c"est-à-dire 55 ans ،restaurée, comme sanctuaire chrétien
après la mort de Walīd." Remarkably, vanBerchem goes on
immediately to say (p. 52, with original emphasis): "Enrésumé, nous
peut- admettrons provisoirement que l"église d"Héraclius est
l"église Saint-Thomas de Wāqidi; que celle-ci, partagée entre être
lagrande Mosquée probablement musulmans et chrétiens, est
actuelle, entiè- rement convertie en mosquée à uneépoque ultérieure,
soit sous le calife Walīd, soit seulement sous lesAbbasides, si l"on
.veut tenir compte de la restauration de l"églised"Héraclius en 770 "

(٢) فوق كلّ شيءٍ، هذا المصدر العربيّ هو في حدّ ذاته أكثرُ من إشكاليٌّ بعض الشّيء. ويقيم فان برشم قيمة النّصّ الذي يسمّيه "واقدي في أميدا"، ص١٣، م. ٢. اقتباسه في ص٥١ هو التّرجمة الفرنسيّة من الألمانيّة لطبعات BG نيبور وAD موردمان، Geschichte der Eroberung
von Mesopotamien und Armenien von Mohammed ben Omar el
Wakedi ، هامبورغ، ١٨٤٧، ص١٠٨: Vonder Hauptkirche der Stadt, die
dem heiligen Thomas gewidmet war, nahmer zwei Drittheile zur
Dshamea, und blieb zwolf Tage in der Stadt. GeertJan van Gelder
appends the following note: الواقديّ فتوح الشّام (فتح سوريا)، المجلّدان، القاهرة،

قام بمعاينة المصادر السّريانيّة من دون أن يجد أيّ تسجيلٍ عن كنيسة القدّيس توماس في أميد... من أنّ جملة "الكنيسة الرّئيسة" يمكن استعمالها في أوقاتٍ مختلفةٍ.

وقد نضيف، من وجهات نظرٍ مذهبيّةٍ مختلفةٍ لأبنيةٍ مختلفةٍ [1] كنيسةً من التي عدّها الفاتحون العرب الكنيسة الرّئيسة للمدينة هو شيءٌ غير مؤكّد.

يقول ياقوت: إنّ إياد بن غنم "وصل المدينة [أميد] وقاتل شعبُها ضدّه، لكنّهم وصلوا بعدها إلى تسويةٍ معه حول هذا الموضوع بشرط أن يكون لهم

١٩٥٤، يوجد فيه فقرةٌ طويلةٌ (المجلّدالثّاني، ص١٠٣-١٠) عن فتح أميد، الكتاب ليس للواقديّ بل بسيودو-واقدي، الذي كتبه على الأرجح في مدّة الحروب الصّليبيّة، وهو ليس مصدراً معتمداً لمدّة الفتح. لم أستطع إيجاد أيّ شيءٍ عن أخذ إياد "لثلثي الكنيسة الرّئيسة في المدينة". هناك فقرةٌ يقول فيها إياد: "نحن نسامحكم" عندما يقول السّكان، "إذا سامحتنا يجب أن نعتنق ديانتك". يتابع النّص: "عندها اعتنق أغلبهم الإسلام". وفُرضت الجزيةُ العامَ الذي تلا على الذين لم يتحوّلوا للإسلام، أربعة مثاقيل للكبار،وأخذ أسلحتهم، وأتوا له بنصف ممتلكاتهم (شطر أموالهم)؛ وأخذها (حملها) وبنى الكنيسة المعروفة.

(1) ا. بومستارك، "Die altchristlichen Kirchen von Amida"، apud J. Strzygowski, "Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters vonNordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande", in van Berchem andStrzygowski، Amida ، ص١٦٣-٧، ص١٦٥: Man muss sich indessen hüten, vorschnell immer an diese Kirche [الكنيسة العظيمة المذكورة بمخطوطة المكتبة البريطانيّة ١٤٢٥ من عام ٦٤/٤٦٣، التي نرى فيها كتالوج رايت، ص٥]، wo seies auch nur in irgendeinem späteren Neubau, zu denken, anderwärtsdie für sie gebrauchte Bezeichnung wiederkehrt, da die fraglicheBezeichnung eben der jeweils als Kathedrale des Metropoliten benützten Kirche zukam, hier aber ein mannigfacher Wechsel im Laufe langer undsehr stürmischer Jahrhunderte nicht ausgeschlossen ist". الكنائس الكاتدرائية للخلقيدونيّين والسّوريين الأرثوذكس يُفترض أنّه تمّت الإشارة لكلّ منها عبر مالكيها بـ"الكنيسة العظيمة" للمدينة.

عن أمنيته بأن يحفظ الله المملكة للخليفة لسنين عديدةٍ، وأن تخضع كلُّ الدّول البربريّة أمام أبناء المهديّ وأحفادهم، وأن يخدم جميع ملوك وحكّام العالم الخليفة وأبناءه "إلى اليوم الذي تتجلّ فيه ملكوت السّموات على ملكوت الأرض".[1]

على الرّغم من أنّ هناك العديد من الصّلات بين الموضوعات المناقَشة في دفاع تيموثي والمناظرة،[2] إلّا أنّ أحد الخلافات الصّادمة بينهما، هو الطّريقة التي يتعاملون بها، ومحاولة حلّ مشكلة السّلطة السّياسيّة والدّين الحق في الوقت الذي كان فيه هذا الموضوع في المناظرة، الإطارَ الذي يدور حوله كلّ النّقاش، ودفاع تيموثي هو موضوعٌ ثانويٌّ، غير مُثار من قبل الخليفة، بل من قبل الكاثوليكوس بنفسهاوزيادة على هذا، فإنّ الموضوع في دفاع تيموثي لا يُناقش في ضوء مسألة صحّة الدّين الإسلاميّ بالمقارنة مع المسيحيّة. وبالطبع، يتمّ توجيه جميع حجج تيموثي نحو الاقتناع بأنّ المسيحية تملك "لؤلؤة الإيمان الحقيقيّ" في حين أنّ الخليفة يُعرب أخيراً عن أمله بالله بأن يكون المسلمون هم "الحائزين على هذه اللّؤلؤة"،[3] ولكن لا مسألةُ التّفوّق السّياسيّ العربيّ، ولا بعضٌ من التّفسيرات اللّاهوتيّة عن التّبعيّة الاجتماعيّة المسيحيّة لعبت دوراً في الجدل المتعلق بمسألة من هو الذي يحمل "لؤلؤة الايمان الحقيقيّ" بيديه.

وهكذا تبقى العلاقة بين السّلطة السّياسيّة والدّين الصّحيح المشكلة الرّئيسة في المناظرة، والسّبب في ذلك هو أنّها تستجيب للتّطوّرات السّياسيّة الدّينيّة

ص٧٧-٨٩؛ فقرة، "التّاريخ السّريانيّ الشّرقيّ في الرّد على ظهور الإسلام: قضية جون بن بنكايي فيktābā d-rēs mellē (المقبل).

(١) منغانا، "دفاع تيموثي"، ص١٦٢/٩٠.

(٢) انظر: على سبيل المثال، الملحوظة ١٩ أعلاه، إصداري وترجمتي القادمة عن المناظرة.

(٣) منغانا، "دفاع تيموثي"، ص١٦١-٢ / ٨٩.

عن أمنيته بأن يحفظ الله المملكة للخليفة لسنين عديدةٍ، وأن تخضع كلُّ الدّول البربريّة أمام أبناء المهديّ وأحفادهم، وأن يخدم جميع ملوك وحكّام العالم الخليفة وأبناءه "إلى اليوم الذي تتجلّ فيه ملكوت السّموات على ملكوت الأرض".[1]

على الرّغم من أنّ هناك العديد من الصّلات بين الموضوعات المناقَشة في دفاع تيموثي والمناظرة،[2] إلّا أنّ أحد الخلافات الصّادمة بينهما، هو الطّريقة التي يتعاملون بها، ومحاولة حلّ مشكلة السّلطة السّياسيّة والدّين الحق في الوقت الذي كان فيه هذا الموضوع في المناظرة، الإطارَ الذي يدور حوله كلّ النّقاش، ودفاع تيموثي هو موضوعٌ ثانويٌّ، غير مُثار من قبل الخليفة، بل من قبل الكاثوليكوس بنفسه اوزيادة على هذا، فإنّ الموضوع في دفاع تيموثي لا يُناقش في ضوء مسألة صحّة الدّين الإسلاميّ بالمقارنة مع المسيحيّة. وبالطبع، يتمّ توجيه جميع حجج تيموثي نحو الاقتناع بأنّ المسيحية تملك "لؤلؤة الإيمان الحقيقيّ" في حين أنّ الخليفة يُعرب أخيراً عن أمله بالله بأن يكون المسلمون هم "الحائزين على هذه اللّؤلؤة"،[3] ولكن لا مسألةُ التّفوّق السّياسيّ العربيّ، ولا بعضٌ من التّفسيرات اللّاهوتيّة عن التّبعيّة الاجتماعيّة المسيحيّة لعبت دوراً في الجدل المتعلق بمسألة من هو الذي يحمل "لؤلؤة الايمان الحقيقيّ" بيديه.

وهكذا تبقى العلاقة بين السّلطة السّياسيّة والدّين الصّحيح المشكلة الرّئيسة في المناظرة، والسّبب في ذلك هو أنّها تستجيب للتّطوّرات السّياسيّة الدّينيّة

ص٧٧-٨٩؛ فقرة، "التّاريخ السّريانيّ الشّرقيّ في الرّد على ظهور الإسلام: قضية جون بن بنكايي في ktābā d-rēs mellē (المقبل).

(١) منغانا، "دفاع تيموثي"، ص١٦٢/٩٠.

(٢) انظر: على سبيل المثال، الملحوظة ١٩ أعلاه، إصداري وترجمتي القادمة عن المناظرة.

(٣) منغانا، "دفاع تيموثي"، ص١٦١-٢ / ٨٩.

الأخيرة في أواخر الخلافة الأمويّة. وفي حلّ لهذه المشكلة، لا تزال المناظرة تتّبع خطوطاً معيّنةً من المنطق الموظّف في رؤيا ميثوديوس الزّائف،ولا توجد علاقةٌ بين الصّواب الدّينيّ الإسلاميّ والسّلطة السّياسيّة؛ فالسّلطة السّياسيّة "لأبناء إسماعيل" هي محدودةٌ. هذه النّقطة غير مأخوذةٍ من ميثوديوس الزّائف[1]. ومحدودةٌ زمنيّاً،زيادةً على ذلك، فإنّها فقط تقوم بمعاقبة المسيحيّين على خطاياهم، وهذا التّأديب هو علامةٌ على محبّة الله لأولاده. ومع ذلك،وخلافاً للنّبوءات المكتوبة في تسعينيّات القرن السّابع، فإنّ كاتب المناظرة لا ينغمس في التكهنات حول متى وكيف سينتهي تأديب السّلطة السّياسيّة العربيّة للمسيحيّين،[2] إنّه يريد بدلاً من ذلك تركيز انتباه شريكه في الدّين على المملكة السّماويّة الأبديّة، التي فقط يمكن الوصول إليها من قِبَل أولئك الذين تلقّوا المعموديّة المسيحيّة.[3]

---

[1] لوصف ميثوديوس الزّائف للفتوحات العربيّة الإسلاميّة، انظر: ميثوديوس الزائف XI، ٩-١٦، XIII، ٦، ١٤-١٥. رينينك، Die syrische Apokalypse، ص٢٧-٣٠ / ٤٦-٥٠، ٣٧-٨ / ٥٩-٦٠، ٣٩-٤٠ / ٦٤-٥. فَشَلُ العربِ في غزو العالم كلّه ليس موضوعاً للجدل في ميثوديوس الزّائف.

[2] تتمحور النّبوءات السّريانيّة الثّلاث حول الدّمار الوشيك للإمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة من خلال إمبراطور بيزنطة، الذي هو ممثّل الله على الأرض وحامي العالم المسيحيّ كلّه. الهيمنة العالميّة النّهائيّة تنتمي فقط إلى الإمبراطوريّة المسيحيّة.

[3] ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ الرّاهب، في سؤال العربيّ، عمّا إذا كان "بنو هاجر" سيدخلون المملكة السّماويّة أو لا، يجيب على هذا بأنّه فقط أولئك الذين "يولدون من الماء والروح" (أي، قد تلقّوا المعموديّة المسيحيّة؛ مقتبسٌ عن يوحنّا ٣،٥) يدخلون الملكوت. ومع ذلك، سيتمّ حجب عذاب الجحيم عن أيّ رجلٍ ذي حسناتٍ، بحيث يعدّه الله "رجلاً مستخدَماً" وليس "ابنه". التّعبيرات "رجل مستخدَم" و "الابن" تشير إلى مثل الابن الضّال (لوقا ١٩،١٥). المسيحيّون هم أبناء الله، في حين أنّ غير المتعمّدين (هنا المسلمون) سيُعدّون في أحسن الأحوال "مستخدَمين"، أي كأعضاء من الدّرجة الثّانية للأسرة (المناظرة، f. 8R-V).

تصوّر وعرض الفتح العربي في التّاريخ السرياني:

كيف أثّر التّغيير في الوضع الاجتماعيّ للمجتمع السّريانيّ الارثوذكسيّ على رواية مؤرّخيهم؟[1]

جان ج. فان جينكل

يُجري ميخائيل الكبير (١١٩٩م) المعروف أيضاً بميخائيل السّوريّ اقتباساً شائعاً عن الفتح العربيّ من كرونوغرافيا كالتّالي:

لم يسمح هرقل للأرثوذكس بالوجود أمامه، ورفض سماع شكواهم عن أعمال التّخريب المرتكَبَة في كنائسهم. ولهذا السّبب غيّر ثأرُ الله، الذي وحده يملك السّلطة على الكلّ... سطوةَ الرّجال الذين لا يريدهم، ومنحها لمن يشاء ورفع إليها أكثرَهم وضاعةً، لرؤيته وحشيّة الرّومان الذين أينما حكموا، نهبوا كنائسنا وأديرتنا بوحشيّةٍ وأدانونا بلا رحمة، لهذا السّبب فإنّ الله جلب من أرض الجنوب أبناء اسماعيل الذين نلنا الخلاص على أيديهم من أيدي الرّومان! وإذا عانينا في الحقيقة من بعضٍ من الخسائر، منها أنّه سُلبت كنائسُنا الكاتدرائيّةُ ومُنحت للخلقيدونيّين الباقين فيها . لأنّه عندما خضعت المدينة للعرب، كانوا يمنحون لكلّ واحدٍ من المذاهب تلك المعابد التي كانت بين أيديهم. في ذلك الوقت، كانت كنيسة الرّها الكبرى وكنيسة حرّان مسلوبتين منّا،

---

[1] أودّ أن أشكر منظمة هولندا للبحوث العلميّة (الآن) لرعايتهم لدراستي، ومارك سوانسن على الملحوظات المفيدة جداً.

ولكن لم يكن بالنّفع القليل بالنّسبة لنا أنْ تحرّرْنا من وحشيّة الرّومان، وشرهم، من غضبهم واندفاعهم المرير نحونا، وأن نجد أنفسنا بسلامٍ.[1]

تكرّرت هذه الصّورة عن العرب كمنقذين للمعادين للخلقيدونيّة من اضطهاد البيزنطيّين من قبل العديد من كلٍّ من الكتّاب السّريان الأرثوذكس وكتابات العلماء المعاصرين في القرن السّابع، **وتُقدّمُ الإمبراطوريّةَ البيزنطيّةَ على أنّها إمبراطوريّة تتنازع مع نفسها، وبتحديدٍ أكثر، مع أقسامٍ كبيرةٍ من سكّانها، وهذا بدوره يبدو سبباً لانهيار الإمبراطوريّة البيزنطيّة تحت سطوة العرب في القرن السّابع.**

كتب ج. مورهيد في عام ١٩٨١ مقالاً مهمّاً بعنوان "ردّ الطّبيعة الواحدة على الغزو العربيّ"، متحدّياً تصوّر أنّه خلال الغزوات العربيّة في سوريا وفلسطين ومصر، دعمت الشّعوب الأصليّة أو على الأقل فشلت في معارضة المهاجمين.[2] ويؤكّد مورهيد، في المقام الأوّل على أنّ هناك أعداداً كبيرةً ممن يُسمّوْن "الطّبيعة الواحدة" يقاتلون ضدّ الغزاة؛ وثانياً، إنّ المحافظات الشّرقيّة للإمبراطوريّة البيزنطيّة كانت بأيّة حالٍ من الأحوال، و بأكملها من أتباع

---

[1] طبعة وترجمة، ج-ب. شابوت، سجلّات ميخائيل السّوريّ، (١١٦٦-١١٩٩)، أربع مجلّدات، باريس، ١٨٩٩-١٩٢٤، الكتاب XI، الفصل ٣؛ المجلّد، IV، ص٤١٠ (نصّ سريانيّ)، المجلّد. II، ص٤١٢-١٣ (التّرجمة الفرنسيّة). [من الآن فصاعداً مذكورٌ كالتّالي: مخطوطة XI، ٣ (IV، ٤١٠II /، ٤١٢-١٣).] لاقتباسات في الأدب الثّانويّ انظر: مثلاً: S. بروك، "النّظرة السّريانيّة عن نشأة الإسلام"، في إصدار غ.هـ.ا جوينبول، دراسات عن القرن الأوّل للمجتمع الإسلاميّ (أوراق عن التّاريخ الإسلاميّ ٥)، كاربونديل وادواردسفيل، ١٩٨٢، ص٩-٢١، ١٩٩-٢٠٣؛ هنا ص١١. ترجمتي الإنكليزية تتخذ ترجمة بروك كنقطة بدايةٍ (على الرّغم من ملحوظة أنّ بروك في الواقع ترجم نصّاً هجيناً، يضم عناصر من رواية ميخائيل وجزءاً من وقائع مجهولةٍ ١٢٣٤؛ انظر: أدناه: م. ٢٤).

[2] ج. مورهيد، "ردّ الطّبيعة الواحدة على الغزو العربيّ"، بيزنطة ٥١، ١٩٨١، ص٥٧٩-٩١؛ هنا ص٥٧٩.

الطّبيعة الواحدة؛ وأخيراً، إنّه في ذلك الوقت لم يكن المنشقّون الأكثر صخباً في الامبراطوريّة،من مؤمني الطّبيعة الواحدة، وإنّما المتشدّدون الخلقيدونيّون! فقد كانوا أشخاصاً مثل صفرونيوس ومكسيموس المعترِف الذين قادوا المعارضة الأكثر مباشرةً للإمبراطوريّة.[1]

وأشار علماءُ مثل فريدهيلم و بروكلمان ووالتر كايجي إلى تعقيد المعارك التي وقعت في هذه المدّة، مضيفين أدلّةً تفصيليّة على انتقادات مورهيد الأعمّ،[2] إضافةً إلى ذلك، فإنّ تصوُّر "خيانة الوحدانيّة" لا يأخذ بالنّظر حقيقة **أنّ الإمبراطوريّة البيزنطيّة في أوائل القرن السّابع لم تكن دولةً قوميّةً، وإنّما إمبراطوريّةً مؤلفةً من شبكات سلطويّة!**[3] وفي مثل هذه الإمبراطوريّة، لم يتمّ تعريف المنطقة الجغرافيّة بوضوحٍ كما الحال في دولةٍ قوميّةٍ، ونتيجةً لذلك، كان الولاء موجّهاً بشكلٍ أقلّ إلى مفهوم "الدّولة" من كونه موجّهاً لأعضاء الشّبكة وأيديولوجيّتهم، التي منحتهم القدرة على الحكم.

---

(1) W . براندیس، "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes"، FontesMinores ١٠، ، ١٩٩٨، ص١٤١-٢١٢؛ ف. وينكلمان، "Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites"، Klio ٦٩، ١٩٨٧، ص٥١٥-٥٩. عن تاريخ القرن السّابع انظر: ج.ف هالدون، بيزنطة في القرن السّابع: تحوّل الثّقافة، كامبريدج، ١٩٩٠.

(2) و.إي. كايجي، بيزنطة والفتح الإسلاميّ المبكِر، كامبردج، ١٩٩٢؛ فقرة، هرقل، كامبردج، ٢٠٠٣؛ ف. وينكلمان، "Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung"، Byzantinoslavica ٤٠، ١٩٧٩، ص١٦١-٨٢. من وجهةِ نظرٍ عربيّة، انظر: ف.م دونر، الفتح الإسلاميّ المبكِر، برنستون، ١٩٨١.

(3) م. مان، مصادر السّلطة الاجتماعيّة، المجلّد. I، تاريخ السّلطة من البداية إلى عام ١٧٦٠م، كامبردج، ١٩٨٦، ص٢٥٠ وما يليها.

قد تتغيّر حدود الدّولة من دون التّسبّب في انهيارها، وإنّ من المثير للاهتمام مقارنة التّحوّلات في القرن السّابع، مع "السّهولة" التي تكيّف بها المواطنون الخلقيدونيّون في منطقة البلقان، مع الحياة في ظلّ حكم أفار في القرن السّادس.[1]

تمّت مناقشة المصادر السّريانيّة التي تصف الفتح العربيّ من قبل سيباستيان بروك في مقاله عن **"المشاهدات السّريانيّة عن الإسلام النّاشئ"[2] والذي يبدو أنّه كان على الأقلّ جزئيّاً، مصدرَ إلهام لأعمال أندرو بالمر، "القرن السّابع في السّجلّات الغربيّة لسوريا (١٩٩٣)"، وروبرت هويلاند، "رؤية الإسلام كما رآه آخرون (١٩٩٧).**[3]على الرّغم من أنّه تمّت كتابة الكثير في وجهات نظر المؤلّفين السّريانيّين عن أولى أحقاب الإسلام، والتّركيز في هذه المساهمة سيكون على كيفيّة استخدام هؤلاء الكتّاب عَرْض أحداث القرن السّابع لتأكيد وتشكيل وتفسير هويّة المجتمع الذي ينتمون إليه في مدّة كتابتهم.

يعنى هذا المقال إذاً، بمسائل التّصوّر والعرض. كيف تمّت رؤية الفتح مع الأخذ بالنّظر وضعَ جماعة (البروتو) السّريان الأرثوذكس في المجتمع، في كلٍّ من مدّة الفتح ومدّة الكتّاب. أكثر من محاولة إعادة بناء الأحداث التّاريخيّة.

---

[1] انظر: المخطوطة X، ٢١ (IV، II٣٧٩ / ، ٣٦١)، استناداً إلى الفصول ٤٥-٤٩ من الكتاب السّادس من الجزء الثّالث من تاريخ كنيسة يوحنّا في أفسس (c .d. ٥٨٨).

[2] بروك، "المشاهدات السّريانيّة"، ص٩-٢١؛ شرحه، "المصادر السّريانيّة لتاريخ القرن السّابع"، الدّراسات البيزنطيّة واليونانيّة الحديثة ٢، ١٩٧٦، ص١٧-٣٦.

[3] ا. بالمر، في القرن السّابع في السّجلات الغربيّة لسوريا (نصوصٌ مترجَمةٌ للمؤرّخين ١٥)، ليفربول ١٩٩٣؛ ر. هويلاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون (دراساتٌ في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبكر ١٣)، برنستون، ١٩٩٧.

كيف رأى الكتّاب السّريان الأرثوذكس نقطةَ التّحوّل في التّاريخ هذه، في سياق التّاريخ ككلٍّ؟ هل يخبرنا هذا الطّرح بأيّ شيءٍ عن الصّورة الذّاتيّة للمجتمع الذي يمثّله؟

إنّ عدداً قليلاً من هذه التّواريخ السّريانيّة الأرثوذكسيّة المُبكِرة انحدر إلينا في قطعةٍ واحدةٍ،ويتمّ الحفاظ على بعضٍ من الأعمال المستقلّة في المخطوطات، ولكن في حالةٍ مشوّهةٍ فقط! وبعضها الآخر لا يتمّ حفظه بشكلٍ مستقلٍّ أبداً، ولكن فقط كأجزاءٍ أُدرجت ضمن أعمالٍ لاحقةٍ، وعلى الأخص في كرونوغرافيا ميخائيل الكبير، وسجلٍّ مجهولٍ من عام ١٢٣٤م.[1]

وعلى الرّغم من أنّ هذه الأجزاء تعطينا نظرةً خاطفةً محيّرةً في أعمالٍ مفقودةٍ الآن، لكن يجب استخدامها بحذرٍ، فنحن لا نعلم إلى أيّ مدىً أثّر الكتّاب والمؤلّفون اللّاحقون على الجزء الأساسيّ من خلال الحفاظ فقط على تلك الأجزاء من الأعمال السّابقة، والتي تناسب وجهة نظرهم، وليس وجهة نظر صاحب العمل الأصليّ! وغالباً ما يُفترض أنّ ميخائيل أدرج المصادر التي اعتمدها في عمله بشكلٍ عشوائيٍّ تقريباً أو "تماماً"، ولكن، على سبيل المثال، عند الإشارة إلى سجّل يعقوب من الرّها، ينصّ ميخائيل صراحةً على أنه "أدرج السّجلّ بأكمله من حيث إنّه كان ذا صلةٍ بالموضوعات"[2] **وأظهرت**

---

(1) انظر: مقدّمة طبع وترجمة ج.-ب. شابوت، Anonymi auctoris : Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens، I (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ، ٨١= سر.٣٦ [النّصّ]، ١٠٩= سر.٥٦ [التّرجمة]، لوفان، ١٩٢٠، ١٩٣٧، [من الآن وصاعداً باسم ١٢٣٤، صفحة في نصّ المجلّد/ صفحة في المجلّد المترجم. سيتمّ التّعامل مع المراجع الأخرى بالطّريقة نفسها لفصل مجلّد النّصّ عن المترجَم.] لاحظ أنه عندما يكون لدى المخطوطة و ١٢٣٤ رواياتٌ موازيةٌ، كون لدى ١٢٣٤ عادةً صورةٌ أكثرُ تفصيلاً.

(2) المخطوطة الحادية عشرة، ١٧ (IV، ٤٥٠II / ، ٤٨٢-٣). التّشديد مضاف.

الورقة التي قُدّمت في النّدوة السّريانيّة في أوبسالا عام ١٩٩٦، كيف أمكن لمؤلّفٍ مثل ميخائيل الكبير التّلاعبُ بمصادره، وذلك باستخدامه فقط لمقتطفاتٍ وشظايا لكي تناسب تصوّره للأحداث في قرنٍ معيّنٍ.

بمقارنة الجزء الثّالث من تاريخ كنيسة يوحنّا في أفسس مع رواية ميخائيل المستندة على مقتطفاتٍ من هذا النّصّ... كنت قادراً على توثيق تحوّلٍ كبيرٍ من يوحنّا إلى ميخائيل في تمثيل الصّراع بين الخلقيدونيّين ومعاديهم.[1]

وبالنظر إلى هذه النّتيجة، فإنّه في الدّراسة الحاليّة لا تُستخدم إلّا تلك الأجزاء التي تظهر فرقاً واضحاً في النّهج المتّبع في الأعمال التي تمّ الحفاظ عليها، أو تلك التي يتمّ حفظها بشكلٍ مستقلٍّ في أعمالٍ أخرى.

استقصاء الرّوايات التّاريخيّة

لم يتمّ حفظ أعمال تأريخٍ سريانيٍّ أرثوذكسيٍّ معاصرٍ للفتح الإسلاميّ، ولكن هناك بعضٌ من السّجلّات المجتزأة،[2] **وهي تصف الفتح على أنّه حربٌ سقط فيها العديد من الضّحايا، من دون أن يفرّق الغزاة بين الخلقيدونيّين والمعادين لهم،**[3] ولم يتمّ تقديم تفسيرٍ مُحدَّدٍ لنجاح الغزاة.

---

(1) ج.ج. فان جينكل، "صناعة التّاريخ: ميخائيل السّوريّ ومصادره من القرن السّادس، في إصدار R. لافينانت، VII Symposium Syriacum 1996 (Orientalia Christiana Analecta ٢٥٦)، روما، ١٩٩٨، ص٣٥١-٨.

(2) لاستقصاء نصوصٍ ذات صلة انظر: بالمر، القرن السّابع، ص١-٤٢.

(3) على سبيل المثال، نقرأ في سجّلات عام ٦٤٠م أنّ "حوالي ٤٠٠٠ من سكّان قرى فلسطين الفقيرة قُتلوا هناك، مسيحيّين ويهوداً وسامريّين. دمّر العرب المنطقة بأسرها". طبعة إي.و بروكس، وترجمة ج-ب شابوت، Chronica Minora II (CSCO ٣ = syr. 3 [Text] and 4 = syr. 4 [Translation])، باريس، ١٩٠٤، ص٧٧-١٥٦/ ٦١-١١٩، خاصّة ص١٤٧-٨/ ١١٤، بالمر، القرن السّابع، ص١٩. التّرجمة الانكليزيّة الواردة هنا هي لبالمر.

توجد نصوصٌ أكثر إسهاباً من القرن الثّامن،وقبل كلّ شيء، هناك إشعارٌ قصيرٌ عن كوارثَ طبيعيّةٍ، يعود تاريخه إلى عام ٧١٢ و٧١٦، ومصرّح فيه بوضوح حقيقةُ أنّ العرب هم من يحكمون البلاد!ويصف الكاتب قائمةً طويلةً من الكوارث بعدّها توبيخاً لأولئك الذين تصرّفوا بطريقةٍ شرّيرةٍ وكمحرّضين، لجعلهم يتوبون عن خطاياهم،ولا يتمّ التّعرف على حكم العرب نفسه بوضوح من بين الكوارث، بل يُنظر إليه في سياقٍ ظهرت معه الكوارث،[1] ويُنظر للسّيادة العربيّة "كإمبراطوريّة" أخرى، malkūtā، وليس كحكمٍ لدينٍ جديدٍ،والغزاة و الأباطرة الجدد (malkē) هم عربٌ وليسوا مسلمين.

ويرتبط هذا مع قوائم الخلفاء التي وصلت إلينا، فواحدةٌ من هذه القوائم، وهي جزءٌ من رواية "أجيال وأعراق، وسنين، من آدم وصولاً إلى يومنا هذا" كُتبت في عام ٧٧٥، وهي تواصل تقييم الأباطرة بعد فوكاس وهرقل مع محمّدٍ والخلفاء، وهي تصرّ بأنّه في عهد هرقل، دخل العرب سوريا وسيطروا عليها.[2] وبالنّسبة للكاتب كان الخلفاء خَلَفاً للأباطرة،ويتحدّث بالمر عن

[1] حُرّرت مع ترجمةٍ فرنسيّةٍ في ف. ناو، ١٩١٥،٥،١١، ص٢٢٥-١٧٩؛ بالمر، القرن السّابع، ص٤٥-٧، خاصّةً ص٤٧. تجدر الإشارة إلى أنّه في هذه المخطوطة، الرّواية عن الكوارث مسبوقةٌ بالمناظرة بين البطريرك يوحنّا الأوّل وأميرٍ غير مذكور الاسم، لكنّ النّصّين على صلةٍ فقط مع المخطوطة المؤرّخة في عام ٨٧٤م.

[2] طبعة وترجمة إي.و. بروكس، Chronica Minora III (CSCO ٥ = syr. 5 [Text] and 6 = syr. 6 [Translation])، باريس، ١٩٠٥، ص٣٤٧-٨ / ٢٧٤؛ أيضاً Chronica Minora II، ص١٥٥/١١٩؛ بالمر القرن السّابع، ص٥١-٢ (أيضاًانظر: ص٤٣). ترجمة بالمر للعنوان.

"انتقال السّيطرة"[١]: لم يعد الغزاة ناهبين، ومصدر إزعاج مؤقّتٍ، بل هم حلّوا محلّ "الطّبقة الإمبراطوريّة العليا" إمبراطوريّةٌ حلّت مكان أخرى.[٢]

تصوّرُ الفتح على أنّه "قصاصٌ" ونداءٌ من الله للتّوبة والابتعاد عن الشّرّ يمكن أيضاً استقصاؤه في وقائع زقنين، (٧٧٥م) أوّلِ عملٍ تأريخيٍّ سريانيٍّ أرثوذكسيٍّ كبيرٍ كُتب بعد الغزو وتمّ حفظه![٣] و يُنظَر مجدّداً إلى الفتح بِعدّه في الغالب وضعاً دائماً. وليس هناك تعبيرٌ عن أملٍ مباشرٍ بعودة الإمبراطوريّة الرّومانيّة. لكن لا يُنظر إلى حكم العرب على أنّه يجلب أيّ شيءٍ إيجابيٍّ للمجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ،وأنّ الفتح العربيّ هو الحرب على الإمبراطوريّة المسيحيّة التي خسرت فيها الإمبراطوريّة،ويتمّ تقديم الحرب بدلاً عن ذلك بطريقةٍ منفصلةٍ، على أنّها حربٌ بين جيشين بدلاً من أن تكون الحرب ضدّ شعب المنطقة.[٤]

يدرك مؤرّخ زقنين الإسلام ويستخدم المصطلحات العربيّة مثل "رسول" و "نبيّ" للإشارة إلى محمّدٍ، ومع ذلك، يتمّ تقديم العرب بشكلٍ عامٍّ بوصفهم بـ "الفاسقين والشّهوانيّين".

---

[١] بالمر، القرن السّابع، ص٥٢.

[٢] عن malkā و malkūtā، انظر: بروك، "المشاهدات السّريانيّة"، ص١٣-١٤، ٢٠.

[٣] ج.-ب. شابوت، EW بروكس و ر. هسبل، ، باريس، ١٩٢٧، (أوّل ثلاثة مجلّدات) ولوفان، ١٩٨٩. [من الآن فصاعداPD، الجزء، صفحة في مجلّد النّصّ / صفحة في مجلّد التّرجمة]

[٤] PD الأوّل، ص١٤٩-٥١ / ١١١-١٣. انظر: أيضاً ا. هاراك، وقائع زقنين، الأجزاء الثّالث والرّابع: ٤٨٨-٧٧٥ ميلادي (مصادر القرون الوسطى في التّرجمة ٣٦)، تورونتو، ١٩٩٩، ص١٤١- ٤. يمكن أيضا الكشف عن عدم وجود مصلحةٍ في سقوط ضحايا من المدنيّين في وقائع ٨١٩م؛ J.-B. شابوت، " Chronicon anonymum ad annum Domini 819 "، في ١٢٣٤، ص٣-٢٢ / ١-١٥، وهنا ص١١/٧.

فكلُّ قانونٍ ينصّ لهم، سواءٌ كان ذلك عن طريق محمّدٍ أو أيّ شخصٍ آخر يخشى الله، هو محتقرٌ ومرفوضٌ إذا لم يُؤسّس وَفقاً لملذاتهم الحسّيّة! إنّما القانون الذي يلبّي أمنياتهم و رغباتهم، حتّى لو تمّ إنزاله من قبل أحدٍ لا ينتمي إليهم، فإنّهم يقبلونه قائلين: "تمّ تأسيس هذا من قِبَل نبيّ ورسولِ الله. بل إنّهم يقولون زيادةً على ذلك: لقد أُمر به بهذه الطّريقة من قِبل الله"!.[1]

هذه هي النّظرة إلى العرب التي أصبحت مهيمنةً في جزءٍ لاحقٍ من هذه الوقائع، ولكنّها لا تهيمن على رواية الفتح، وقد يكون هذا نتيجةً لحقيقة أنّ تجهيزاتِ مصدرِ مؤرّخٍ زقنين للقرن السّابع اقتصرت على وقائع من عددٍ قليلٍ من أسس الرّواية.

إنّ المصدر التّاريخيّ الرّئيس للقرن التّاسع هو تاريخ الكنيسة للبطريرك ديونيسيوس من تل مهري (٨٤٥م). على الرّغم من أنّ هذا العمل بحدّ ذاته لم ينج من تقلّبات التّاريخ، إلّا أنّ مقاطع عديدةً منه قد تمّ حفظها في كلّ من كرونوغرافي البطريرك ميخائيل الكبير وعملٍ مجهولٍ يُعرف باسم "وقائع عام ١٢٣٤م".[2]

يبدو أنّ ديونيسيوس كان أوّل مؤرّخٍ للسّريانيّة الأرثوذكسيّة معروفٍ لنا، والذي يميّز بصراحةٍ ووضوح بين جماعته وجماعة الخلقيدونيّين، ويشدّد على الانقسام إلى حدٍّ جعله العنصرَ المؤدّي إلى "آراميّة" المُعادين للخلقيدونيّة في سوريا:

---

[1] PD الأوّل، ص١١٢/١١٥٠ هاراك، وقائع زقنين، ص١٤٢. ترجمة هاراك.

[2] عن صعوبات استخدام مقتطفاتٍ وشظايا أخذت من أعمالٍ جُمعت لاحقاً، انظر: ص١٧٤.

(عندما رأى الآباءُ القدّيسين الذين كانوا الكتّابَ في كنيستنا أنّهم (الخلقيدونيّين) قد أفسدوا ليس فقط من خلال عقيدة الطّبيعتين، ولكن أيضاً بعقيدة الإرادتين والطّاقة والأشكال والخصائص، وأنّه بدلاً من مسيحٍ واحدٍ آمنوا به كائنين، فإنّهم تحوّلوا على الفور عنهم لهذا السّبب، حتى إنّهم لم يستخدموا لغتهم وأدبهم كما في المُدد السّابقة، ولم يبق أيٌّ من علماء الأرثوذكسيّة في منطقتهم).[1]

هذا هو التّميز الذي يستخدمه ديونيسيوس لتصوير التّاريخ فور وقوعه.

وقدّم الفتح على النّحو التّالي:

(ومع ذلك، فإنّ إله الانتقام، الذي يملك السّيادة على مملكة البشر في الأرض، ويعطيها لمن يشاء ويرفع إليها أوضع الرّجال؛ عندما رأى أنّ مقدار خطايا الرّومان قد فاض، وأنّهم يرتكبون كلّ أنواع الوحشية ضدّ شعبنا وكنائسنا، مودين بإيماننا إلى حافّة الانقراض، حرّك أبناءَ إسماعيلَ وجذبهم إلى هذا الجانب من أرض الجنوب، لقد كانوا الأكثر احتقاراً وتجاهلاً من شعوب الأرض، هذا إن كانوا حقّاً معروفين بالأساس، وعلى أيديهم نلنا الخلاص،وبهذه الطّريقة لم تكن الفائدة قليلةً بالنّسبة لنا بأن تمّ تحريرنا من حكم الرّومان الاستبداديّ، ومع ذلك فقد تعرّضنا للخسارة أيضاً،والكنائس الكاتدرائيّة التي صُودرت ظلماً من شعبنا من قِبَلِ هرقل، ومُنحت لشركائه في الدّين "الخلقيدونيّين" بقيت في حوزتهم حتّى يومنا هذا، لأنّه عندما اتفقت المدن

---

[1] المخطوطة الحادية عشرة، ١٧ (IV، II٤٥٢ / ، ٤٨٢-٣). ترجمة بالمر، القرن السّابع، ص٩٤. ترجمة بالمر، مع تعديلاتٍ طفيفةٍ جداً.

في المدّة التي انطلقت فيها وخضعت للعرب، أعطَوا العرب لكلّ واحدٍ من تلك المذاهب المعابدَ التي وجدوها بين أيديهم، وبهذه الطّريقة سُلبت الكنيسة العظمى للرّها وتلك الخاصّة بحرّان من الأرثوذكسيّة، واستمرّت هذه العمليّة في جميع أنحاء الغرب، حتّى القدس...).[1]

عندما أبى إشعيا أسقف السّريان الأرثوذكس في الرّها، مناولة هرقل إلى أن يرفض الخلقيدونيّة، ينوّه الرّاوي (ديونيسيوس) بأنّه "مندفعٌ للخطأ، أو بالأحرى، لقول الحقيقة، وهو أحمقٌ غيرُ مثقّف"[2] ونتيجةً لذلك، تمّ تسليم الكنيسة إلى الخلقيدونيّين، وطُرد الأسقف السّريانيّ الأرثوذكسيّ.

ويقدّم ديونيسيوس وصفاً صحيحاً وبشكلٍ معقولٍ،إلّا أنّه جليٌّ لبعضٍ من تعاليم محمّدٍ،ورواية الجيش فيها بعضٌ من الإشارات إلى الدّين، على الرّغم من أنّ العرب مقدّمون على أنّهم يحسِنون التّصرف للغاية،وأنّ القوّات العربيّة لديها تعليماتٌ:

بـ **"عدم قتل مسنٍّ ولا طفلٍ، ولا امرأةٍ،وعدم إجبار الرّاهب على الخروج من موقعة العالي، وعدم إزعاج النّاسك.... وعدم قطع أيّة شجرةٍ مثمرةٍ، ولا الإضرار بأيّ محصولٍ، ولا تشويه أيّ حيوانٍ محليٍّ، كبيرٍ أو صغيرٍ. و أنّه أينما رُحّب بكم من قِبَل مدينةٍ أو شعبٍ، اعقدوا اتفاقاً رسمياً معهم وامنحوهم**

(١) ١٢٣٤، ص٢٣٦-٧ / ١٨٥؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٤١. راجع المخطوطة الحادية عشرة، ٣ (IV، ٤١٠II / ٤١٢، ١٣-٤١٣) مترجَم في بداية هذه المقالة. ترجمة ١٢٣٤ الواردة هنا هي ترجمة بالمر مع تعديل بعضه على أساس ترجمة بروك في "المشاهدات السّريانيّة"، ص١١ (انظر: الملحوظة ٢ أعلاه). ملحوظة الاختلافات الصّغيرة بين هذا النّصّ من ١٢٣٤ والفقرة المقتبسة سابقاً من ميخائيل السّوريّ.

(٢) ١٢٣٤، ص٢٣٥/١٨٤؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٤٠. ترجمة بالمر. مقارنة المخطوطة الحادية عشرة، ٣(IV، ٤٠٩II / ٤١١، ٢-٤١١): الرّواية نفسها باستثناء انتقاد إشعيا.

ضماناتٍ موثوقةً بأنهم سيُحكمون وَفقاً لقوانينهم والممارسات القائمة بينهم قبل عصرِكم، سيتواصلون معكم لدفع الجزيّة أيّاً كان المبلغُ المتّفق عليه بينكم، عندها سيُتركون على إيمانهم وفي بلدهم، لكن بالنّسبة لأولئك الذين لا يرحّبون بكم، قوموا بالحرب عليهم،وكونوا حريصين على الالتزام بجميع القوانين والوصايا التي مُنحت لكم من الله عن طريق نبيّنا، لئلا تُثيروا غضب الله".[1]

وهكذا يتمّ تقديم الحرب بكونها حرباً بين العرب[2] "النّبلاء" والرّومان المتغطرسين،ويبرز ذلك من خلال حكايةٍ عن تيودوريكو، شقيق هرقل وجنرال الجيش الرّومانيّ، فهو يزور زاهداً خلقيدونيّين قرب حمص، الذي يُطلب منه اضطهادُ أتباع ساويرس بعد انتصاره على العرب،وبعد هزيمته، يذكّره جنديٌّ سريانيٌّ أرثوذكسٌ بوعده. مشيراً إلى كبرياء تيودوريكو، ويميّز ضمنيّاً بين مجتمع الجنديّ الدّينيّ والخلقيدونيّين المتعجرفين،[3] **ومرّة أخرى، يتمّ تقديم العرب على أنّهم يتصرّفون بأفضل شكلٍ كلما تمّ إغراؤهم**

---

(1) ١٢٣٤، ص٢٤٠/١٨٨؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٤٥. ترجمة بالمر. انظر: ر. هويلاند، "التّاريخ العربيّ السّريانيّ واليونانيّ في القرن العبّاسيّ الأوّل: بحثٌ في نقل الثّقافات"، آرام ٣، ١٩٩١، ص٢١٧-٣٣، خاصّة. ص٢٢٠-٢. لاحظ أنّ ميخائيل لم يحفظ هذا النّصّ! ويمكن أيضاً العثور على هذه التّعليمات في الرّوايات العربيّة عن الغزو. ولايزال موضوع إمكان (أوعدم إمكان) حصول ديونيسيوس على الموادّ العربيّة... قيد المناقشة.

(2) على سبيل المثال، لم يغرق فارسٌ عربيٌّ أثناء عبور نهر دجلة في المعركة ضدّ الفرس. ١٢٣٤، ص٢٤٧/١٩٣؛ المخطوطة الحادية عشرة، ٧ (IV، ٤١٧-II٨ / ، ٤٢٣-٤). بالمر، القرن السّابع، ص١٥٣. إهداء الحمصيّين أرجع عندما وُعد العرب بالمدينة شرط أن يهزموا الرّومان أولاً؛ ١٢٣٤، ص٢٥٠/١٩٥؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٥٦.

(3) ١٢٣٤، ص٢٤٢-٤ / ١٩٠-١؛ المخطوطة الحادية عشرة، ٥ (IV، ٤١٤-II٥ / ، ٤١٨)؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٤٨-٩.

بالنّهب، ويذكّرهم القائد بالحكم على سكّان الأرض بدفع الجزية ويُتركون وشأنهم.[1]

عندما سار الرّومان . من جهةٍ أخرى . نحو المعسكر العربيّ، قامت كلّ مدينةٍ وقريةٍ استسلمت للعرب مرّوا بها بإعلان التّهديدات عليهم،**أمّا بالنّسبة للجرائم التي ارتكبها الرّومان حيث مرّوا، فهي لا توصف، ولا يمكن حتّى تخيُّل مدى تجاوزهم**"![2] بعد الهزيمة يقول هرقل "وداعاً سوريا"، ويأمر جيشه بنهب الأراضي، كما لو كانت سوريا أرض الأعداء.[3] ويشير ديونيسيوس أيضاً لفتح مصر، والدّور الفعّال الذي لعبه البطريرك بنيامين في "تسليمها" إلى الجنرال العربيّ عمرو بن العاص، مشيراً إلى "حكايات وروايات المصريّين" كمصدرٍ لروايته.[4] ف "حكايات وروايات المصريّين" هذه، يمكن أن تكون عن حياة بنيامين كما حُفظت في تاريخ البطاركة، ومن المثير للاهتمام، أنّ نسخة ديونيسيوس عن الرّواية تمنح بنيامين دوراً أكثر فاعليّةً من الرّواية التي تمّ حفظها عبر رواة الكنيسة القبطيّة.[5]

---

(1) إي.غ ١٢٣٤، ص.٢٤٨-٩ / ١٩٤-٥، بالمر، القرن السّابع، ص١٥٤-٥: عن احتلال دمشق، العرب يحسنون التّصرف، السّكّان يصبحون روافد، ويمنع عمر أخذ الرّهائن والنّهب. ١٢٣٤، ص ١٩٦/٢٥٠؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٥٧: عن السّلوك المعادي للرّومان من السّكان المحلّيين.

(2) ١٢٣٤، ص ١٩٦/٢٥٠؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٥٧. ترجمة بالمر. هذه الفقرة لم يتمّ حفظها من قبَل ميخائيل.

(3) ١٢٣٤، ص ١٩٦/٢٥١؛ المخطوطة الحادية عشرة، ٧(IV، ٤١٨II / ، ٤٢٤)؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٥٨. ترجمة بالمر.

(4) ١٢٣٤، ص ١٩٧/٢٥٢؛ المخطوطة الحادية عشرة، ٩ (IV، ٤٢٢-٣II / ، ٤٣٢-٣). بالمر، القرن السّابع، ص١٥٨.

(5) "حياة بنيامين ١"، في طبعة وترجمة تاريخ بطاركة الكنيسة القبطيّة في الإسكندريّة، ب. ايفيتس، Patrologia Orientalis ١، ١، ١٩٠٧، ص ٤٨٧-٥١٨ [٢٢٣-٥٤]. لاحظ أنّ

يحرص ديونيسيوس جدّاً على تسمية مختلف المدن التي تلقّت "العقد" من العرب بـ الاستسلام، والرّوايات التي تصوّر العرب بطريقةٍ إيجابيّة، تتناسب بشكلٍ جيدٍ للغاية مع محاولات المسيحيّة في القرن الثّامن/ التّاسع لـ "تعيد اكتشاف" تاريخ القرن السّابع، وذلك لتأكيد الوضع الخاصّ لمختلف الطّوائف المسيحيّة في العصور القديمة.

كانت هذه هي المدّة المدعوّة بـ "العهد العمريّ"، مع قواعدها وأحكامها لغير المسلمين في مجتمع يبدو أنّه أصبح أكثر بروزاً في العلاقات المسيحيّة العربيّة،[1] وعلى ما يبدو فإنّ المسيحيّين واجهوا التّحدّيات لوضعهم الخاصّ في المجتمع الذي يعود إلى عقودٍ من الزّمن! ومع ذلك، فقد استقرّت على الأقلّ بعضٌ من التّفاصيل فقط حول مدّة ديونيسيوس، ومن ثمّ مُنحت السّلطةَ عبر نسبتها لعقود التّسليم من القرن السّابع الميلاديّ وعلى ضوء هذا يجب النّظر جيّداً إلى رواية ديونيسيوس.

(النّسخة العربيّة) "حياة بنيامين في تاريخ البطاركة" استندت إلى سابقتها (القبطيّة) الحياة، وعلى الأرجح أنّها كُتبت في أوائل القرن الثّامن، أو ربّما في أواخر القرن السّابع. انظر: أيضاً J. L. فان جينكل، "هرقل والقدّيسين"، في إصدارات غ.ج رينينك ب. هـ. ستولت، عهد هرقل (٦١٠-٦٤١): الأزمة والمواجهة (دراسات جرونينجن في التّغيير الثّقافي ٢)، لوفين، ٢٠٠٢، ص٢٢٧-٤٠. لاحظ أنّه بعد وفاة بنيامين في "حياة أغاثون" و "حياة يوحنّا الثّالث" في تاريخ البطاركة، طبعة وترجمة ب. ايفيتس، Patrologia Orientalis ٥ ، ١٩١٠، ص١-١٢، يذكر المؤلّف أنّ الخلقيدونيّين كانوا القوّة المسيحيّة الأكثر نفوذاً في مصر الإسلاميّة، وأنّ التّسلسل الهرميّ القبطيّ حقّق نفوذاً مماثلاً فقط تحت حكم عبد العزيز (بعد ٦٨٥)، وليس كرواية ديونيسيوس تحت قيادة بنيامين (٦٦١ م).

[1] عن الاتفاقيّة انظر: على سبيل المثال: م. كوهين، "ماذا كان ميثاق عمر؟ دراسةٌ تاريخيّةٌ بحتةٌ"، دراسات القدس في العربيّة والإسلام ٢٣، ١٩٩٩، ص١٠٠-٥٧.

وعلى الرّغم من أنّ صورة الفتح في عرض ديونيسيوس تبدو واضحةً، لكن لا يزال هناك بعضٌ من المشكلات، وكما ذكرت في وقتٍ سابقٍ، كان ديونيسيوس أحدَ المصادر الرّئيسة لميخائيل والمؤرّخ المجهول لـ ١٢٣٤، ولكن كان هناك آخرون: فميخائيل يشير صراحةً إلى يعقوب من الرّها، ويوحنّا من الأثارب وأغناطيوس من ملتين (ملاطية).[1] وقد كانت هذه المصادر متاحةً بشكلٍ شبه مؤكّد للمؤرّخ المجهول أيضاً، وهكذا فليس من الضّرورة أن تكون كلّ روايةٍ مشتركةٍ بين ميخائيل والمؤرّخ المجهول قد أتت من ديونيسيوس.

فعلى سبيل المثال، رواية ذبح الزّاهدين المعادين للخلقيدونيّة، والرّهبان على جبلٍ قرب ماردين،[2] لا تتلاءم مع الصّورة العامّة لرواية ديونيسيوس التي فيها أنّ العرب النّبلاء والشّرفاء، يبذلون قصارى جهدهم كي لا يسيئوا للسّكّان المحلّيّين؛ في الواقع هذه الرّواية بالتّحديد معروفةٌ من مصدرٍ وقائع شبيهٍ آخرَ من القرن السّابع.[3] حتّى الرّواية الثّانية عن الفتح هي أكثر جدلاً وفقاً لكلٍّ من وقائع عام ١٢٣٤م وميخائيل الكبير!، ويُفترض أنّهما تستندان على ديونيسيوس، ذلك أنّ نجاح محمّدٍ في تحويل أبناء القبائل إلى الإسلام يقوم على نجاحه المكرور كغائرٍ على فلسطين؛ويُوصف الفتح على أنّه تكثيف للغارات التي بلغت ذروتها في حيازة العرب للأرض: **والله، الذي كان غرضه**

---

(1) MSX، ٢٠ (IV، II٣٧٧ / ٣٥٧٠).

(2) ١٢٣٤، ص ١٩٢/٢٤٥؛ المخطوطة الحادية عشرة، ٥ (IV، II٤١٤ / ٤١٩٠)؛ بالمر، القرن السّابع، ص ١٥٠.

(3) بروكس، Chronica II ، ص ١١٤/١٤٨؛ بالمر القرن السّابع ١٩.

عقابَنا على خطايانا، أشار إلينا بالتّأييد حين شمخت هذه الامبراطوريّة العربيّة بالسّلطة.[1]

لكنّ هذا لا يتناسب الآن مع الصّورة العامّة لرواية ديونيسيوس على الإطلاق، ولكن لا تبدو الرّواية أيضاً مأخوذةً من واقعةٍ، ويوضّح هذا المثال والذي قبله الحاجة إلى بعضٍ من الحذر عند الرّجوع إلى كلّ النّصوص الموجودة في كلٍّ من وقائع عام ١٢٣٤ وميخائيل الكبير وصولاً لديونيسيوس.

لم تنج قبل كرونوغرافي ميخائيل الكبير،أيّة روايةٍ كاملةٍ مكتوبةٍ من قبل كاتبٍ سريانيٍّ أرثوذكسيٍّ مع استثناء وقائع زوقنين.[2] وبما أنّ ميخائيل اضطر إلى الاعتماد على مصادره لتقديم رأيه في الفتح، فيجب فحص وجهة نظره الخاصّة من خلال التّغييرات الصّغيرة والتّعديلات التي قام بها في النّص من مصادره؛ويمكن القيام بذلك بافتراض أنّ المتغيّرات بين كرونوغرافي ميخائيل ووقائع عام ١٢٣٤م تُظهِر عادةً قراراتٍ واعيةً من قِبَل ميخائيل، لأنّه لا يبدو أنّ وقائع عام ١٢٣٤م قد غيّرت مصدر موادّها.على الأقلّ في أغلب الأوقات، ذلك لأنّ ميخائيل استخدم أعمال ديونيسيوس على نطاقٍ واسعٍ، وتبدو وجهة نظره مماثلةً لتلك الخاصّة بديونيسيوس؛[3] حتّى إنّه في كثيرٍ من الأحايين لخّص رواية ديونيسيوس، مزيلاً بعضاً من الفروق الدّقيقة الموجودة فيها.

---

[1] ١٢٣٤، ص ٢٢٨/١٧٩؛ المخطوطة الحادية عشرة (٢)، (IV، ٤٠٥-II٦ / ٤٠٤، ٤٠٤)؛ بالمر، القرن السّابع، ص١٣٠-١. ترجمة بالمر.

[2] ومع ذلك، لا يبدو أنّ وقائع زوقنين كان لها أيّ تأثيرٍ على تقاليد التّأريخ السّريانيّة. وفقا لـA. هاراك (وقائع زوقنين، ص١٢-١٧)، والمخطوطة النّاجية هي التّوقيع. وفي التّأريخ السّريانيّ اللّاحق، لا يمكن الكشف عن أيّة شذرةٍ أو حتّى تأثيرٍ لهذه الوقائع.

[3] إذا كانت تأكيداتنا حول ديونيسيوس صحيحةً!.

يوبّخ الكاتب في رواية ديونيسيوس عن لقاء هرقل مع إشعيا من الرّها. كما حُفظت ونحن نفترض، في وقائع عام ١٢٣٤م الأسقف ويدعوه بـ "الأحمق" لمعارضة هرقل مباشرةً على الخلقيدونيّة، إلّا أنّ ميخائيل يقوم بمجرّد تسجيلٍ للحدث، من دون التّعليق النّقديّ،ويبدو أنّه بقيامه بهذا فإنّه يقف ضمنيّاً بجانب إشعيا، بدلاً من اتّخاذه موقفاً عمليّاً (كما فعل ديونيسيوس)، بل يقف ميخائيل على المبدأ، ويرى ميخائيل. حتّى أكثر من ديونيسيوس. تاريخ مجتمعه وكأنّه معركةٌ ضدّ الخلقيدونيّة؛ وأيّاً كان من يعارض الخلقيدونيّة، فهو لا يلقى توبيخاً من ميخائيل.[1]

ومن المثير للاهتمام بما يكفي، أنّ ميخائيل. عموماً. أكثر عمليّاً أو واقعيّاً من ديونيسيوس مادام العرب هم المعنيّين، بحيث هم تقريباً أفضل ممّا يمكن تصديقه في أجزاء رواية ديونيسيوس (كما هو محفوظٌ في وقائع عام ١٢٣٤م)، ولا يتمّ ذكر بعض أكثر مقاطعه إيجابيّةً عن العرب في رواية ميخائيل.

على سبيل المثال فإنّ تعليمات الغزاة العرب[2] مفقودةٌ، وفي مسيرة الرّومان النّهائية إلى اليرموك لا يوجد قرويّون متهكّمون،[3] ويشتمل ميخائيل أيضاً على رواياتٍ عن النّهب والدّمار، حتى عندما تمّ استهداف المعادين

---

[1] انظر: أيضاً فان جينكل، "صناعة التّاريخ".

[2] انظر: أعلاه، ص١٧٨ و م. ٢٦.

[3] انظر: أعلاه، ص١٧٨-٩ و م. ٢٩.

للخلقيدونيّين وأنّهم قُتلوا،[1] كما إنّه لا يمتنع عن استخدام المصطلحات التي لها دلالةٌ سلبيّةٌ، مثل: بني هاجر.[2]

خاتمة:

تطوير هويّة المجموعة:

يبدو أنّ هناك بعضاً من الاتّجاهات التي نشأت من هذا الاستقصاء السّريع للآراء عن الفتح في تأريخ الأرثوذكسيّة السّوريّة!فأوّلاً، وقبل كلّ شيء، فإنّه بعد التّصوّر الأوّليّ لمدّةٍ من النّهب والفوضى، كان يُنظر إلى الفتح العربيّ في وقتٍ مُبكِر على أنّه وصول "حكومةٍ" جديدةٍ تحلّ محلّ الحكومة القديمة بسبب فشل جميع المسيحيّين؛ لكن الحقيقة هي أنّ الحرب أصبحت. أكثر فأكثر. حرباً بين جيشين لم يشارك فيها المجتمع، مع الإشارة إلى الانفصال النّفسيّ عن "الإمبراطوريّة المسيحيّة" بدلاً من التّماهي معها وهي التي كانت حتّى ذلك الحين. القاعدة، على الرّغم من أنّ إمبراطوراً معيّناً قد لا يكون أرثوذكسيّاً في أعين السّريان الأرثوذكس يقدّم المجتمع على أنّه "متفرج" وغالباً ما كان يعاني.ومهما كان الأمر،فلا يبدو أنّ هناك هويّة سريانٍ أرثوذكسيةٍ محدّدةٍ في رواية الفتح، وإنّما هي هويّة مسيحيّة، عانت من خلال الحرب والنّهب!وعلى الرّغم من اختفاء "الهويّة" الأصليّة عن العضويّة في

[1] على سبيل المثال المخطوطة الحادية عشرة، ٦ (IV، ٤١٦-٤١٧II / ، ٤٢١-٢): نهب المنطقة بين حلب وأنطاكية والاعتداء على النّاس المتجمّعين في دير سمعان العموديّ.
[2] المخطوطة الحادية عشرة (٢)، (IV، ٤٠٥II / ، ٤٠٣).

"الإمبراطوريّة المسيحيّة" تدريجيّاً، فإنّه لم يتمّ حتى أواخر القرن السّابع أو أوائل الثّامن تقديم هويّة منفصلةٍ بوضوحٍ في الرّوايات.

يُعدّد يونيسيوس من تل مهري أوّل كاتبٍ للأرثوذكسيّة السّوريّة (على الأقلّ هو الأوّل الذي يكون نصّه متاحاً لنا ولو جزئيّاً)، وهو يقدّم الفتح كحدثٍ إيجابيّ! إنّه يقدّم العرب في ضوءٍ إيجابيٍّ جدّاً! ويَعُدّ هذا الحدثَ الآن كجزءٍ من الصّراع مع الخلقيدونيّين: "**إنّه سلوكهم، وخطاياهم، هي السّبب بإحداث الفتح، لم يعد هناك أيّة رغبةٍ بـ "الإمبراطوريّة المسيحيّة"؛ وإمبراطور التّائبين لم يعد على الأجندة! لقد وصل المجتمع إلى تفاهمٍ مع الوجود في مجتمعٍ تحكمه نخبةٌ من دينٍ آخر.** ويبدو الماضي. مع ذلك وقد تمّ استخدامه لحماية الموقف المجتمعيّ الذي عقده المجتمع في وقتٍ مُعيّنٍ،وتطوّرت هويّة المجموعة الآن ضدّ القوّة المهيمنة الجديدة في المجتمع، العربّ "الإسلاميّين".

وقد قلّل الكتّاب اللّاحقون مثل ميخائيل الكبير من العناصر المؤيّدة للعرب في التّسريد لمزيدٍ من حجمها الطّبيعيّ، ومع ذلك، فغالباً ما يَرى ميخائيلُ الخلقيدونيّين على أنّهم الخصوم الرّئيسون الذين يهدّدون وجود وهويّة مجتمعه،وقد وُجد الوصف الأكثر اتّزاناً للعرب في أعمالٍ من مدّة الحروب الصّليبيّة، وقد يُظهِر هذا الوصفُ تضاؤلَ قوّة العرب في الشّرق الأدنى في ذلك الوقت.

وتوضّح روايات الفتح العربيّ الانتقال التّدريجيّ من هويّةٍ "مسيحيّةٍ أعظم" نحو هويّةٍ سريانيّةٍ مسيحيّةٍ على وجه التّحديد،وعلى الرّغم من عدم وضوحه للعيان في روايات الفتح، فإنّ هذا التّحوّل لم يكن متّجهاً في المقام الأوّل نحو هويّةٍ محدّدة عقائديّاً، في الوقت الذي كان فيه الخلقيدونيّون هم

الذين يحدّدون و"ليس نحن"!،ومن المثير للاهتمام بشكلٍ كافٍ، تعرّض العنصر المعادي للنّسطوريّة في الهويّة الجماعيّة لضغطٍ أقلَّ كما مبيّنٌ أعلاه. وعوضاً عن هذا يؤكّد ديونيسيوس من تل محري على اللّغة بوصفها العنصرَ الحاسم في المجتمع، ويبلغ هذا الاتّجاه ذروته في رواية ميخائيل السّوريّ.

يمكن أن تتشكّل هويّة المجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ. جزئيّاً فقط. من حقيقة أنّ العرب احتلّوا أراضيهم وفرّقوهم عن المسيحيّين النّاطقين باليونانيّة، ولم يكن هذا التّمييز اللّغويّ حدّاً بين الطّوائف الدّينيّة، إلى حين وصول العرب! واستُخدمت كلٌّ من اليونانيّة والسّريانيّة من قِبَلِ الخلقيدونيّين والمعادين لهم على حدٍّ سواء. تغيّر الإعداد الثّقافيّ لسوريا نتيجةً للفتح العربيّ، وتلاشت اليونانيّة، وكذلك الخلقيدونيّة المسيحيّة في أجزاء من سوريا، وما تبقّى كان مجتمع الطّبيعة الواحدة الناطق بالسّريانيّة، الذي ادّعى بعد ذلك أنّه المسيحيّة "السّريانيّة" الوحيدة،وبعد إنشاء هذا التّصوّر عن الهويّة، استخدمه بعض مؤرّخيهم لـ "إعادة الرّواية" عن وصول العرب، وسلّطوا الضّوء على فصلٍ واضحٍ بين الخلقيدونيّين ومعادي الخلقيدونيّين في أيامهم رجوعاً إلى أوائل القرن السّابع، ومن ثمّ أعادوا صوغ التّاريخ.

اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث ومسالة ترجمة الإنجيل الأوّلي للعربيّة(*)

دايفيد كوك

المشكلة والسّياق التّاريخيّ:

استمرّت مشكلة طبيعة الإسلام الأوّليّ وعلاقته بالمسيحيّة لكونها مشكلةً محيِّرةً لمؤرّخي الأديان، فبعد فتح المسلمين لجزءٍ كبيرٍ من العالم الكلاسيكيّ خلال القرن التّالي لعام ٦٣٤م، بقي المحتلّون أقلّيّةً صغيرةً، غُمرت في نهاية المطاف بعددٍ كبيرٍ من المُهتدين للإيمان الجديد،وتوسّعت العديدُ من المواقف الرّئيسة وعقائدُ الإسلام في هذا السّياق؛وبهذا، لا يمكن لأحدٍ الشّكّ في أنّ موقف المسلمين تجاه المسيح كان بالغ الحساسيّة! وقد كان هذا نظراً لوجود عددٍ طاغٍ من المسيحيّين في الإمبراطوريّة، عددٍ صادمٍ من الذين خدموا المسلمين بمناصب قياديّةٍ حسّاسةٍ. وعلى ما يبدو من دون هتك مسيحيّتهم،وخلال النّصف الثّاني من القرن الثّامن، وثلُث التّاسع، نجد بدايات تدوينٍ واسعٍ لأدب الحديث. رواياتٌ غير مناسبةٍ للعصر منسوبةٌ للنّبيّ محمّدٍ . ليس مشكّلاً بذلك أساس الشّريعة الإسلاميّة فقط، ولكن أيضاً الحضارة التي ستُدعى بـ الحضارة الإسلاميّة.

(*)أتوجّه بالشّكر للمشاركين في ورشة عمل "مواجهة المسيحيّة الشّرقيّة مع الإسلام المبكّر" على انتقاداتهم لهذه الورقة، وخصوصاً سيدني غريفيث وأندرو بالمر. وأشكر اليزابيت أوربان لانتقادها المسودة النّهائيّة.

لهذا السّبب، فإنّ من النّافع إعادةَ النّظر في مسألة موادّ الإنجيل في أدب الحديث مرّةً أخرى، وبخاصّةٍ تلك المتعلقةَ بيسوع، وذلك للدّور المركزيّ الذي تلعبه في تطوّر الجدل بين الإسلام والمسيحيّة، ومن ثمّ تطوّر الإسلام نفسه.

يبدو واضحاً في فجر احتلال المسلمين لسوريا، أنّه لم يكن لدى المسيحيّين النّاطقين للعربيّة نصٌّ كاملٌ من الكتاب المقدّس بلغته، على الرّغم من أنّه قد يكون هناك اختياراتٌ من الآيات أو حتّى من بعضٍ من الكتب.

ويبيّن البروفسور سيدني غريفيث في بحثه المهمّ بشأن مسألة التّرجمة الأوّليّة للأناجيل إلى العربيّة استنتاجاً مفاده أنّ النّصوص لم تُترجم حتّى وقتٍ مُبْكِرٍ من الحقبة العبّاسيّة، وأنّ الاستشهادات التي يعود تاريخها إلى نصوصٍ سابقةٍ لهذه الحقبة تستند على الأفراد، وربّما على التّرجمة الشّفهيّة، المُعاد صوغها في الغالب، وليس استناداً إلى نصٍّ مترجَم أكبر.[1] ومن أجل التّوصّل إلى هذا الاستنتاج، من بين أجزاءٍ أخرى من الأدلّة، قام بفحص مختاراتِ الإنجيل الأكثر شهرةً من الإسلام الأوّليّ، ترجمة يوحنّا ١٥.٢٣-١٦.١ التي تنبّأ فيها المسيح بمجيء المعزّي لتلاميذه. وتَظْهَر هذه الرّوايةُ في أقرب سيرةٍ معروفةٍ عن النّبيّ محمّدٍ، وهي لابن إسحاق (١٤٥هـ/٧٦٢م) في نسخة ابن هشام (٢١٨هـ/٨٣٣م).[2]

يتمّ في هذا الاختيار تقديم المعزّي على أنّه محمّدٌ نفسه، وبمعنىً أوسع على أنّه مهمّته، ووحيُ القرآن، وأشار غريفيث إلى حقيقة أنّ هذا النّوع من

---

[1] سيدني غريفيث، "الإنجيل باللّغة العربيّة: تحقيق في ظهوره في القرن العبّاسيّ الأوّل" Oriens Christianus، ٦٩، ١٩٨٥، ص ١٢٦-٦٧.

[2] ابن هشام، السّيرة النّبويّة، بيروت، من دون تاريخ، المجلّد. ١، ص ٢٥١.

التّرجمة ليس ولا يمكن أن يظهر دقّةً حرفيّةً لروايات الإنجيل، وذلك بسبب حقيقةٍ واضحةٍ، وهي أنّ مفهوم المسلمين عن الإنجيل مختلفٌ جذريّاً عن مفهوم النّصوص المسيحيّة الأصليّة.

واستخدام نصوصٍ إسلاميّةٍ مثل القرآن ٥٧,٢٧، الذي يقول تحديداً: إنّ الأناجيل "أُعطيت" للمسيح... يتعارض بشكلٍ واضحٍ مع متّى ١.١، لوقا ٣.١، ويوحنّا ٢٥.٢١ كلّها، بحيث يستخدم كلماتٍ مثل "رواية" أو "تقرير" لوصف وظيفتهم، وهو يشدّد على عدم جدوى توقّعٍ أنّ نظر الكتّاب المسلمين إلى الأناجيل على أنّها سجلاتٌ موثّقةٌ تتعلّق بأعمال المسيح.[1]

ويُؤكِّدُ هذا الاستنتاجُ من خلال الاطّلاع على نصوصهم أنفسِهم، أي نصوص الإسلام العربيّة الأولى،فمن النّادر نسبيّاً للمفردات التي تتكلّم عن يسوع في قصص الأنبياء، سواءٌ الأدب أو الرّوايات التّاريخيّة لأعماله... أن تحتوي على موادَّ إمّا مترجمَةٍ من العهد الجديد، أو حتّى مقتبسَةٍ منه باستثناء المؤرّخ اليعقوبيّ).[2]

---

[1] في نهاية المطاف نشأت عقيدة التّحريف/التّبديل . رؤية R. كاسبار وJ.-M. غودويل، le concernant musulmane tradition la de Texts taErEf des écritures"، Islamochristiana ، ٦ ، ١٩٨٠، ص٦١-١٠٤؛ I. غولدزهر، Uber Polemik gegen muhammadanische ahl al-kitab"، der Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ،٣٢، ١٨٧٨، ص٣٤١-٣٨٧، خاصّة ص٣٤٤-٣٥٣؛ ن. روث، "تزوير وبطلان التّوراة: موضوع عن المجادلة الاسلاميّة المسيحيّة في إسبانيا"، تقارير الأكاديميّة الأميركيّة للبحوث اليهوديّة ٥٤، ١٩٨٧، ص٢٠٣-٢٣٦؛ وعلاء الدّين المتّقي بن حسام الهنديّ، كنز العمال، بيروت، ١٩٨٧، المجلّدالثّاني، ص٣٥٨ (م. ٤٢٣٤).

[2] على سبيل المثال، أبو رفاع بن وثيمة، قصص الأنبياء، طبعة ر.غ. خوري، Les legends prophetiques dans l'Islam depuis 1er jusqu'au IIIe siecle de l'Hegire d'apres le manuscript d" أبو رفاعة "عمارة بن وثيمة الفسويّ: كتاب بدء الخلق وقصص

هذه اقتباساتٌ من العهد الجديد في أدب الحديث، والرّوايات عادةً إمّا أن تستند على أناجيلَ ملفّقةٍ أو على القصص القرآنيّة عن يسوع، وفي كثيرٍ من الأحايين مع تفاصيلَ متبلورةٍ أكثرَ من الرّواية الموجودة في نصّ القرآن الأصليّ. والاقتباسات المنسوبة إلى يسوع شائعةٌ للغاية في الأدب الإسلاميّ، وبخاصّةٍ في أدب الحديث المنسوب إلى النّبيّ محمّدٍ، وأيضاً في الموضوعات التّقشفيّة والزّهديّة، وبكل الأحوال، من الواضح أنّ هذه الاقتباسات بمعظمها لا تقوم على روايات الإنجيل، سواءٌ بالحرفيّة أو بالصّوغ[1] ولا بدّ من أن تستند العديد من هذه الاقتباسات على أناجيلَ ملفّقةٍ، وهو موضوع لا يزال يتطلّب المعاينة.

الأنبياء"، فيسبايدن، ١٩٧٨، ص٢٩٨-٣٤٠؛ أبو إسحاق أحمد الثّعلبي، عرائس المجالس، القاهرة، من دون تاريخ، ص٢١٣-٢٧؛ محمّد بن عبد الله الكسائيّ، قصص الأنبياء، ليدن، ١٩٢٣، ص١٧٤f، ترجمة ويلر ثاكستون،Tales of the Prophets ، بوسطن، ١٩٧٨، ص٣٢٦-٣٦؛ قطب الدّين سعيد بن هبات الله الرّاوندي، قصص الأنبياء، بيروت، ١٩٨٩، ص٢٦٤-٨٠؛ أبو إسحاق إبراهيم بن منصور النّيسابوريّ، قصص الأنبياء، طهران، ١٩٠٢، ص٣٦٤-٧٥؛ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، القاهرة، من دون تاريخ، ص٥١٨-٨٢؛ عبد الرّحمن بن محمّد العليميّ مجير الدّين، الأنس الجليل، عمان، ١٩٧٣، المجلّد الأوّل، ص١٥٨-٦٩.

[1] على سبيل المثال، أبو أحمد وكيع بن الجرّاح، كتاب الزّهد، المدينة المنوّرة، ١٩٨٤، المجلّد الثّالث، ص٨٠٩ (رقم ٤٩٨)؛ أبو مسعود المعاق الموْصِليّ، كتاب الزّهد، دمشق، ١٩٨٦، ص٢٧٣-٤ (رقم ١٦١)؛ أبو بكر عبد الله بن محمّد بن أبي شيبة، كتاب المصنّف، NP، من دون تاريخ، المجلّدات الثّامن، ص٣٣٩ (رقم ٥٤٠٩)، ٤٠٠ (رقم ٥٦٤٢)، والثّالث عشر، ص٢٠٣ (رقم ١٦١٠٨)، ٢٠٥ (رقم ١٦١١٣)، ٥١٢-١٣ (رقم ١٧٠٩٥)؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطّبرانيّ، مسند، بيروت، ١٩٩٦، المجلّد الثّاني، ص١٣٤ (رقم ١٠٥٥)؛ أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، كتاب البيان والتّبيان، بيروت، من دون تاريخ، ص٤٥٥-٦، ٤٦٩-٧٠، ٤٧٤؛ أبو القاسم عليّ بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينه دمشق، بيروت، ١٩٩٥-٢٠٠١، المجلّدات XXVIII، ص٤٦، XXIX، ص٢١٧، XXXIII، ص٣٨٢، LXVIII، ص٣٩.

فيما يلي العديد من الأمثلة مترجَمَةً (مقدَّمَةً) أدناه.

(طُوبَى لِمَنْ تَوَاضَعَ فِي غَيْرِ مَنْقَصَةٍ، وَذَلَّ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ مَسْكَنَةٍ، وَأَنْفَقَ مَالاً جَمَعَهُ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَرَحِمَ أَهْلَ الذُّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ، وَخَالَطَ أَهْلَ الْفِقْهِ وَالْحِكْمَةِ، طُوبَى لِمَنْ طَابَ كَسْبُهُ، وَصَلُحَتْ سَرِيرَتُهُ، وَكَرُمَتْ عَلَانِيَتُهُ، وَعَزَلَ عَنِ النَّاسِ شَرَّهُ، طُوبَى لِمَنْ عَمِلَ بِعِلْمِهِ، وَأَنْفَقَ الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ، وَأَمْسَكَ الْفَضْلَ مِنْ قَوْلِهِ).[1]

أسلوب هذا الانتقاء هو من موعظة الجبل، والتي كما سنرى كانت أكثر روايةٍ في الإنجيل شيوعاً، وليس هناك من الواضح إدراجٌ من تأليف المسلمين، ولكنّ الاقتباس بشكلٍ واضحٍ كنسيٌّ بجدارةٍ.

وتمثّل الاستشهادات الأخرى التي هي على الأرجح من الإنجيل، "الحكمة" التّوحيديّة الشّائعة ومال "الزّاهد"، وهي من الأقوال التي يمكن العثور عليها في جميع أنحاء الشّرق الأدنى.

فعلى سبيل المثال، كلّ هذه الأقوال مثل: الذي يرجع في صدقته (يستردّها) "كمثل الكلب، يقيء ثمّ يعود في قيئه فيأكله"[2] و"رأيت رجلاً يحفر حفرةً، فوقع فيها"[3] تظهر في الأمثال (سفر الأمثال. ٢٦.١١ ٢٦.٢٧)، ولكن

---

[1] الطّبرانيّ، مسند، المجلّد ٢، ص٥٧ (رقم ٩١٢).

[2] تاريخ ابن عساكر، المجلّدان الخامس والثّلاثون، ص١٤٩، ٤٩، ص٣٢٥؛ قارن أبو حيّان عليّ بن محمّد التّوحيديّ، كتاب البصائر والذّخائر، بيروت، ١٩٨٨، المجلّد ٧، ص٢٣٦ (رقم ٦٩٣)؛ الطّبرانيّ، مسند، المجلّد٣، ص١١٦ (رقم ١٨٩٩)؛ أبو يعلى أحمد بن علي المَوْصِليّ، مسند، دمشق، ١٩٨٦، المجلّد٥، ص١٠٥-٦ (رقم ٢٧١٧).

[3] مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد٥، ص٣٥٠؛ عبد الله بن لهيعة البرديّ، طبعة. ر.غ. خوري، عبدالله بن لهيعة (٩٧-١٧٤ / ٧١٥-٧٩٠). Juge et grand maître de l'école egyptienne ، فيسبادن، ١٩٨٦، ص٢٨٥.

من المستحيل أن أقول: ما إذا كانت هذه الاستشهادات هي مباشرةً من المصدر التوراتيّ، أو إذا كانت من مجموعاتٍ أخرى من الأقوال والأمثال.

أمّا الانتقاءات الأخرى فهي بحاجةٍ إلى ترجمةٍ حرفيّةٍ "فعليّة" أو على الأقلّ قراءةٍ دقيقةٍ:

قال عبد الوحيد بن حبيبٍ الدّمشقيّ: قرأت في زبور داود "طوبى لعبدٍ اطّلع الله من قلبه على الرّضا فاستوجب عظيماً من الجزاء، طوبى لمن لم يهمّه همّ النّاس، وإذا عرض له غضبٌ فيه معصيةٌ، كظم الغيظ بالحلم ".[1]

ومع ذلك، فعلى الرّغم من وجود صيغةٍ هنا . تشبه أدبيّات الحكمة في الكتاب المقدّس العبريّ، وإسنادٍ لمصدرٍ أوّليٍّ، فهذه التّرجمة هي إمّا من مصدرٍ ملفّقٍ أو هي اختراعٌ!.

مشكلة منزلة يسوع في الإسلام الأوّليّ:

قبل مناقشة مسألة ترجمة العهد الجديد، دعونا نبحث منزلة يسوع في الإسلام الأوّليّ، فقد كان هذا مهمّاً بشكلٍ ملحوظٍ؛ آياتٌ كثيرةٌ في القرآن تؤكّد على منزلته كنبيٍّ، وكسلفٍ مباشرٍ لمحمّدٍ، وبِعَدِّه رسولاً أصيلاً من الله، ومخلوقاً فريداً من نوعه في الخطّة الإلهيّة؛ وُلد من عذراء، بينما الصّحيح أنّ العقائد المسيحية تقول بالطّبيعة الإلهيّة للمسيح (ق ٧٣.٥، ١١٦) وصلبِه الجسديّ (ق ١٥٧.٤) وهي مهاجَمَة في القرآن، إلّا أنّ هذه الجدليّات مصمّمةٌ بوضوحٍ لحماية وحدانيّة الله،

---

[1] تاريخ ابن عساكر، المجلّد٣٧، ص٢١١.

اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث

ينظر "القرآن" إلى حالة الصّلب لإزالة حدثٍ على أنّها مُخزيةٌ في حياة يسوع، ولا يجب تشويه سمعته بأيّ حالٍ من الأحوال.

لا شكّ في أنّ جميع العنوانات الممنوحة ليسوع في القرآن محترمةٌ كلها، وعادةً ما يُشار إليه باسم "عيسى ابن مريم" و "المسيح"؛وقد تمّ فحص هذا العنوان الأخير من قبل جورج غراف، الباحث في العربيّة المسيحيّة، في مقال بعنوان "كيف يجب ترجمة كلمة المسيح؟"[1] وهذه إشكاليّةٌ كبيرةٌ للغاية، بحيث أنّ الكلمة، وهي مشتقّة بوضوحٍ من العبريّة (mashiah . ماشياه) تبدو بعيدةً عن مضمونها الرّساليّ، وقد أصبحت كجزءٍ من اسم يسوعٍ الشّخصيّ (ثلاث مرّات فقط، ومع ذلك، هي تُستخدم لوحدها للإشارة إلى يسوع) ومن الواضح أنّها تأثّرت بشدّةٍ باستخدام المسيحيّ لكلمة (المسيح= Christ) كجزءٍ من اسم يسوعٍ الشّخصيّ.

ليس هناك شخصيّةٌ أخرى في الإسلام في أيّ وقتٍ مضى مُنِحت اسمَ المسيح، باستثناء النّبيّ محمّدٍ نفسه في رواياتٍ عدّةٍ معزولةٍ في الغالب،[2] ففي القرآن س١٧١.٤ نقرأ "المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه" (انظر: أيضاً ٤٥.٣). **وفي الآيات التّاليّة يتمّ حثّ المسيحيّين على عدم الاعتقاد في ألوهيّة يسوع؛ ومع ذلك، فإنّ الوصف أعلاه لا يضعه في فئةٍ يتفرّد فيها بنفسه، مستخلِماً تعبير "الكلمة" والتي يبدو أنّها مساويةٌ لـ**

---

[1] غ. غراف، Wie ist den Wort al-MasEÈ zu übersetzen?" Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ١٠٤ ، ١٩٥٤، ص١١٩-٢٣.

[2] جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطيّ "الرّياض الأنيقة" بيروت، ١٩٨٥، ص٢٤٤-٥ (li-mamsåÈ ka-annahu wulida annahu n§bi-dih).

لوغوس (رمز) يوحنا ١.١ff. على الرّغم من أنّ الآية تقول: إنّ يسوع هو "فقط" رسول الله، والأوصاف التي تعقب هذه الجملة المحدودة هي فريدةٌ من نوعها في القرآن، ومشابهةٌ جدّاً لتلك الممنوحة ليسوع في المسيحيّة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ عدداً هائلاً من النّقوش العربيّة التي وُجدت في صحراء سوريا وفلسطين، والتي يعود تاريخها إلى القرنين الأوّليْن للإسلام، تذكر يسوع؛[1] وكثيراً ما تكون دعاءَ رجاءٍ للصّفح عن الخطايا، ويبدو أنّها تنسب السّلطة ليسوع. هذه النّقوش والرّوايات الرّأويّة من هذه المدّة تشير إلى أن المجتمع الإسلاميّ الأوّليّ في سوريا عاش مع إدراكٍ طاغٍ لقرب يوم القيامة، وليس من المستغرب أن نجد هذا في كتب النّبوءات الرّأويّة الإسلاميّة الأولى، والتي تأتي من سوريا، وتصف دور يسوعٍ في نهاية العالم بقدْرٍ كبيرٍ من التّفصيل. ومن المرجّح أنّه كان الأنموذج الأوّليّ للشّخصية المسيحيّة في الإسلام، وهو الدّور الذي يتمّ الاحتفاظ به في بعضٍ من الرّوايات الضّالّة،[2] على الرّغم من أنّه وقتَ كتابتها عُرِّفت هذه الشّخصيّة على أنّها المهديّ، وهذا ليس مهمّاً في هذا البحث.

---

[1] روبرت هويلاند، " المحتوى والسّياق للنّقوش العربيّة الأولى، الدّراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ٢١، ١٩٩٧، ص٧٧-١٠٢؛ يهودا نيفو، "نحو مرحلة ما قبل تاريخ الإسلام، الدّراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ١٧، ١٩٩٤، ص١٠٨-١٤١؛ ويهودا نيفو، زاميرا كوهين وداليا هيلفمان، النّقوش الصّخرية القديمة من النّقب، بئر السّبع، ١٩٩٣، ص٢٠، ٣٢، ٣٦، ٤٣-٥، ٤٧.

[2] انظر: دراستي في رؤيا المسلم، برنستون، ٢٠٠٢، الفصل ٣.

الحقيقة الأهمّ من ذلك بكثيرٍ هي أنّ الاستشهادات القرآنيّة المحفوظة في قبّة الصّخرة في القدس . أولى نُصُب المسلمين النّاجية، ومؤرّخةٌ في عام ٦٩١/٧٢ .هي إمّا معنيّة بمنزلة يسوع، أو هي مهاترات ضدّ الثّالوث.[1]

يدلّ كلّ هذا التّقليد الأدبيّ على أنّ تعريف منزلة يسوع في أوائل الإسلام كان ذا أهمّيّةٍ، سواءٌ من وجهة نظر المؤمنين المشهورين، كما يتّضح من نقوش الصّحراء، أو من وجهة نظر الحكومة الأمويّة، كما مبيّن في الآثار الرّسميّة مثل قبّة الصّخرة.

يسوع في الأدب الإسلاميّ الأوّليّ

وكما أشرت أعلاه، هناك العديد من الاستشهادات، وهي إمّا منسوبةٌ بشكلٍ مباشرٍ إلى يسوع، أو قصصٌ تصف أعماله المنتشرةُ في جميع أنحاء الأدب الإسلاميّ، وقد تمّ جمع قدْرٍ كبيرٍ من هذه الموادّ معاً عن طريق **"طريف الخالديّ"** في كتابه المدروس جيّداً، **"ويسوع المسلم"** لقد جمع ٣٠٣ من الباترولوجيا[2] **"أقوالٌ منسوبة للمسيح من غير الإنجيل"** وحاول تأريخها، مقدّماً موادّ من النّصف الثّاني للقرن الثّامن إلى القرون الثّاني والثّامن عشر.

ويمكن في هذا العلم الإسلاميّ تحديد أربعة أنواعٍ أساسيّةٍ من يسوع،وهذه تختلف بشكلٍ كبيرٍ عن التّصنيفات التي قدّمها الخالديّ، وهي:

---

(١) ترجمات في ر.غ. هويلاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون. دراسة وتقييم لكتابات المسيحية واليهوديّة والزّرادشتيّة على الإسلام الأوّليّ، برنستون نيوجيرسي، ١٩٩٧، ص٦٩٦-٩.

(٢) سيتمّ العثور على غيرها أيضاً؛ انظر: **"بدايات الإسلام في سورية خلال الحقبة الأمويّة"** أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢، الفصل ٣.

١يسوع الذي يستند على تعاليم العهد الجديد والذي سيكون موضوعَ بقيّة هذه الورقة.

٢. يسوع المعادي لليهود،ويسوع هذا متخصّص في فضح اللّصوص والمجرمين الصّغار، وخاصّةً الكَذَبَةَ، الذين يتمّ تحديدهم دائماً كيهودٍ.

٣. يسوع الزّاهد، الذي يستند بوضوح على روايةٍ رهبانيّة. وأقوال هذا الأنموذج من يسوع من أحد العناصر الأساسيّة من أدب زهد المسلمين الأوّليّ، وهي مهمّةٌ في الموضوعات الصّوفيّة اللّاحقة أيضاً.

٤. يسوع المسلم، الذي وظيفته الوحيدة هي الجدل ضدّ المسيحيّين والتّنبّؤ بقدوم محمّدٍ (على سبيل المثال، س ٦.٦١). يسوع هذا، هو كما ورد في القرآن، وتطوّر في وقتٍ لاحقٍ في الجدل المضادّ للمسيحيّين، كان لديه رسالةٌ أُعطيت له من قبل الله، وحُرّفت لاحقاً إمّا من قِبَلِ اليهود (عادة تتم الإشارة إلى بولس)[1] أو من قِبَلِ الرّومان،[2] وهذا الانحراف عن التّعاليم الأصليّة ليسوع، شكّل بدايات المسيحيّة كما هي معروفةٌ في التّاريخ، الرّسالة البكر التي أرسلها يسوع كانت تشير إلى مجيء محمّدٍ.

ونظراً للفارق بين تصوّر المسلمين والمسيحيّين لوظيفة وطبيعة الرّفات الأدبيّة ليسوع، ما هي فرص العثور على ترجمة المسلمين للأناجيل، سواءٌ بشكلٍ جزئيٍّ أو كلّيٍّ؟

---

[1] ملحوظة. فان كوننغسفيلد، "الصّورة الإسلاميّة عن بولس وإنجيل برنابا"، الدّراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ٢٠، ١٩٩٦، ص٢٠٠-٢٩.

[2] س.م. ستيرن، "رواية عبد الجبار عن كيفيّة تزوير دين المسيح بسبب اعتماد الأعراف الرّومانيّة"، مجلة الدّراسات اللّاهوتيّة، السّلسلة الجديدة ١٩، ١٩٦٨، ص١٢٨-٨٥.

وأعتقد أنها جيّدة جدّاً، فهناك في الواقع مساحةٌ واسعةٌ من القواسم المشتركة: فالمسلمون يرون الإنجيل على أنّه كتابٌ منزلٌ من الله إلى يسوع، بينما يرى المسيحيون الأناجيل كسجلٍّ لأعمال المسيح على الأرض، ومجال التّشابك يتضمّن الخطاباتِ والأمثالَ المقدّمة من يسوع، وبطبيعة الحال فإنّ وظيفتها ستبدو مختلفةً من قبل المسيحيّين والمسلمين؛ ولكنّ كلا الفريقين سيشهد أنّ هذه الخطابات تحتوي على الأقل قدْراً من السّلطة الرّوحيّة، وهي جديرةٌ بالحفاظ عليها.

ومن الجائز توقّع أنّ هذه الخطابات وترجمتها المحتملة ستكون محطّ اهتمام المسلمين، وهناك عددٌ كبيرٌ من الاستشهادات المنسوبة إلى يسوع، وبعضها يستند إلى العهد الجديد أو ترجمةٌ مباشرةٌ منه، وتمّ لحظ العديد منها بالفعل من قِبَلِ الخالديّ وآخرين ممّن عملوا على أدب الحديث، أو أولئك الذين قد قرؤوا أدب الزّهد الأوّليّ،[1] والتقشّف في وقتٍ مُبكِرٍ، ومع ذلك، لم يستخدم الخالديّ المصدر السّوريّ الأهم، وهو المجلّدات الثّمانين لتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، كما إنّه لم يفرّق بين تلك الأقوال التي كانت في

---

(1) I. غولدزيهر، Matt. VII.5 in der Muhammadischen "Litteratur، Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ٣١ ، ١٨٧٧، ص٧٦٥-١٧؛ فقرة، Influences chrétiens dans la littérature religieuse de l"Islam"، Revue de l"Historie des Religions ١٨ ، ١٨٨٨، ص١٨٠-١٩٩؛ فقرة، دراسات المسلم، ترجمة. سي. باربر و س. م. ستيرن، لندن، ١٩٧١، المجلد. الثاني، ص ٣٤٦-٦٢؛ فقرة، ، ١٩٠٢، ص ٣٩٠-١٧؛ MJ دي غويج، "اقتباسات من الكتاب المقدس في القرآن والحديث"، في الدّراسات السّامية في ذكرى القسّ الدّكتور الكسندر-كوهوت، إصدار GA كوهوت، برلين، ١٨٩٧، ص ١٧٩-٨٥... تور أندريه ، في حديقة الآس، ترجمة بريجيتا شارب، ألباني، ١٩٨٧، ص ٢٦، وم ٥٩، كما ك. أثامينا، "اقتباسات انجيليّة في أدب الدّين الإسلاميّ: منظور عن العقيدة والسّياسة،... شوفار ١٦، ١٩٩٨، ص ٨٤-١٠٣.

الواقع ترجمةَ أو شبهَ ترجمةٍ لآياتٍ من العهد الجديد، و تلك الأقوال التي نشأت من مصادر أخرى،وهناك عددٌ كبيرٌ من الاستشهادات الحَرْفيّة أو شبه الحَرفيّة من الإنجيل، أغلبها من إنجيل متّى، وهذا يطرح السّؤال الذي يتجنّبه الخالديّ في يسوع المسلم: هل كان ممكناً أن يكون هناك ترجمةٌ إسلاميّةٌ مبكِرَةٌ لواحدٍ أو جزءٍ من الأناجيل؟

بما أنّه لم يركّز بطريقةٍ محدّدةٍ على موادّ الكتاب المقدّس، فهذا سيكون محورَ تركيزي، لقد جمعتُ تسعاً وخمسين انتقاءً من العهد الجديد، أو صوغاً مُعاداً معروفاً من الآيات، أو مجموعةً من الآيات (يتمّ سرد هذه في الملحق الأوّل أدناه). من المجموعة الأخيرة، ثلاثةٌ وأربعون من الاستشهادات هي على الأرجح من متّى (أو مشاهدةٌ أيضاً في الأناجيل الأخرى)، في حين أنّ خمسةَ عشر هم من الأناجيل الأخرى، أو غيرها من الكتب في العهد الجديد.

بعضٌ من هذه الاستشهادات مزدوجةٌ، مثل: قال الله: أعددت لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[1] . وهذه الآية تظهر في كورنثوس الأولى ٩.٢، والتي هي في حدّ ذاتها اقتباسٌ من إشعيا ٤.٦٤، ١٧.٦٥، ومن المستحيل القول من أين بالضّبط ينشأ الاقتباس في السّياق الإسلاميّ.

الأكثر إثارةً للاهتمام هي تلك الصّلوات المذكورة التي تستند على موادّ من الكتاب المقدّس،وأحد الأشياء الأكثر شيوعاً، هو استخدام مزيجٍ من الجُمل المعروفة لدى كلٍّ من اليهود والمسيحيّين.

---

[1] همّام بن منبّه، صحيفة، عمان، ١٩٨٧، ص. ٣٦ (رقم ٣٠)؛ الطّبرانيّ، مسند، المجلّد ١، ص. ٩٣ (رقم ١٣٥)؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّدان XLI، ص. ٣٥، LII، ص ١٦١.

أَقُولُ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ كَالثَّوْبِ الأَبْيَضِ مِنَ الدَّنَسِ، «اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنْ خَطَايَايَ بِالثَّلْجِ وَالْمَاءِ وَالْبَرَدِ».[1]

يتضمّن هذا الاختيار المزامير ٧.٥١ و ١٢.١٠٣، ولكنّه لا يُنسب إلى داود، وكثيراً ما يظهر هذا الاقتباس في صلاة الجنود الخارجين إلى الجبهة البيزنطيّة، وكان يُنظر إليه بشكلٍ واضحٍ كنوعٍ من **"الطّقوس الأخيرة"**،وهناك اقتباس شائعٌ آخرُ هو إشعيا ٦-١.١١، وهو أحد الصّور الأكثر شعبيّةً في العصر المسيانيّ (المسيحانيّ) الذي يظهر بشكلٍ مكرورٍ في الأدب الرّاويّ:

ويَرفع الشّحناء والتّباغض، وينزع حمّةَ كلّ دابّة، حتّى يُدخل الوليد يده في الحنش فلا يضرّه، وتلقى الوليدةُ الأسد فلا يضرّها، ويكون في الإبل كأنّه كلبها، والذّئب في الغنم كأنّه كلبها.[2]

هذا الاختيار فيه الكثير من المتغيّرات، لذا لن يكون من الممكن إعادة النّظر هنا فيها جميعاً، بعضها أكثر حرفيّةً من غيرها،و يبدّل بعض أسماء الوحوش المتنافرة التي انضمت معاً للاحتفال بالسّلام العالميّ، بأسماءٍ مألوفةٍ أكثرَ للمستمعين.

دعونا الآن ننتقل إلى الاستشهادات من الأناجيل، مع التّركيز في المقام الأوّل على تلك التي من متّى. فهناك عددٌ من الاستشهادات التي هي أيضاً قصص عن يسوع،وقد يبدو هذا متعارضاً مع الاستنتاجات التي تمّ التّوصّل إليها أعلاه لأنّ الإمكانيّة الوحيدة لترجمةٍ أصليّةٍ تكمن في الأقوال الفعليّة

---

(١) أبو القاسم عبد الملك بن محمد بن بشران، أمالي، الرّياض، ١٩٩٧، ص. ٢٤٩ (رقم ٥٧٣).

(٢) أبو عبدالله نُعَيم بن حمّاد المروَزيّ، فتن، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٤٦، ٣٥٩؛ مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٥، ص١٥٩ (رقم ١٩٣٧٢)؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد٣٤، ص١٧٣.

ليسوع نفسِه، ومع ذلك، يجد المرء بعد دراستها، أنّ أياً من الاستشهادات ذات طبيعةٍ بيوغرافيّةٍ كلياً؛ وتركّز جميعُها على التّعاليم التي تعطي معنىً للاقتباس.

والعديد من الاستشهادات هي حرفيّةٌ تماماً، وتكون عادةً من الموعظة على الجبل:

مَكْتُوبٌ فِي الإِنْجِيلِ: **طُوبَى لِلْمُتَرَاحِمِينَ، فَإِنَّ أُولَئِكَ الْمَرْحُومُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، طُوبَى لِلْمُتَوَاضِعِينَ، فَإِنَّ أُولَئِكَ الْمَرْفُوعُونَ لِمَنَابِرِ الْمُلْكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، طُوبَى لِلْمُطَهَّرَةِ.**[1] (متى ٧.٥، ٣، ٨).

وعلى الرّغم من أنّ الاقتباس يتوقّف بشكلٍ مفاجئٍ بسبب وجود ثغرةٍ في النّصّ في هذه المرحلة، وترتيبِ التّطويبات التي تختلف عن التي في متّى... لكن من الواضح أنّها المادّة نفسها، وربّما بعد أن مرّت في ترجماتٍ عدّةٍ.

كذلك يمكن إعادة بناء غالبيّة موعظة الجبل:

قال عيسى ابن مريم للحواريّين: لا تأخذوا ممّن تعلّمون من الأجر إلّا مثل الذي أعطيتموني، ويا ملح الأرض لا تفسدوا، فإنّ كلّ شيءٍ إذا فسد فإنّما يُداوى بالملح، وإن الملح إذا فسد فليس له دواء.[2] (متّى ١٣.٥)

ويُلحظ أنّ الجملة المبدئيّة ليست من الموعظة على الجبل، لكنّ اللّاحق "ملح الأرض" واضحٌ أنّه من الإنجيل؛ وبعده، تُنسب اقتباسات

---

[1] أبو داعود سليمان بن الأشعث السّجستانيّ، كتاب الزّهد، حلوان، ١٩٩٣، ص٣٢ (رقم ٢)؛ يلحظ المحرّر أنّ النّصّ غير قابلٍ للقراءة في السّطر التّالي هذا؛ ويقارن أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبيّ، سير أعلام النّبلاء، بيروت، ١٩٨٥، المجلّد٤، ص٥٥٢؛ تقيّ الدّين أحمد بن عليّ المقريزي، مقفى الكبير، بيروت، ١٩٨٧، المجلّد٢، ص٦٤٨.

[2] عبد الله بن المبارك، كتاب الزّهد، بيروت، ١٩٧١، ص٩٦ (رقم ٢٨٣)؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٦٠؛ ومصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٧ (رقم ١٦٠٨٨).

أخرى إلى النّبيّ محمّدٍ، حتّى عندما تكون ترجمةً مباشرةً بوضوحٍ لتعاليم يسوع.

قال النّبيّ محمّدٌ: من كانت عنده مظلمةٌ لأخيه من مالٍ أو عِرْضٍ، فليأته، فليتحلّله من قبل أن يُؤخذ منه، وليس ثَمّ دينارٌ ولا درهمٌ ، فإن كانت له حسناتٌ أُخذ من حسناته لصاحبه، وإلّا أُخذ من سيئات صاحبه فطُرحت عليه.[1] (متّى ٥.٢٣-٦)

ولا يوجد شيءٌ في هذا الاقتباس ضدّ تعاليم الإسلام، ولكن من الواضح أنّه قد تمّت تنقيته قليلاً قبل نسبته إلى النّبيّ.

وفي ترجمةٍ أكثرَ حرفيّةً والتي سنفحصها أدناه، عنصر التّضحية إلى الله يجري في سياقٍ يتطلّب ضميراً حيّاً لم يتمّ قمعه! فالتّعاليم التي ترتبط مع أسلوب حياة التّقشف تُؤخذ حرفيّاً من الموعظة على الجبل:

قال النّبيّ محمّدٌ: " من كان له قميصان ، فليَكْسِ أحدَهما ، أو ليتصدّق بأحدهما "[2] (متّى ٥.٤٠)

وقال عيسى ابن مريم: "ليس الإحسان أن تُحسن إلى من أحسن إليك، إنّما تلك مكافأةٌ بالمعروف، ولكنّ الإحسان أن تُحسن إلى من أساء إليك"[3] (متّى ٦-٥٤٣)

---

(١) الطّبرانيّ، مسند، المجلّد٢، ص.٢٧٣ (رقم ١٣٢٦).

(٢) ابن المبارك، الزّهد، ص٢٥٩ (رقم ٧٥٠)؛ عن ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، بيروت، ١٩٦٦، ص١٩٧ من الواضح أنّ المسلمين كانوا على درايةٍ بمقولة "أعطه الخدّ الآخر"(متّى. ٥,٣٩).

(٣) تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٣٦، ٤٥٠؛ وقارن أبو محمد عبدالله ابن قتيبة، عيون الأخبار، بيروت، ١٩٩٨، المجلّد٤، ص ٨٤: "قال المسيح: لا يزني فرجك ما غضضت بصرك"؛ وأبو بكر أحمد البيهقيّ، كتاب الزّهد، بيروت، ١٩٨٧، ص١٣٨ (رقم ٢٦٣).

إنّ أيّاً من هذه الأقوال ليست الأصليّة من الأناجيل بكلّ الأحوال، ويمكن جدّاً أن تكون جزءاً من مجموعةٍ أكبرَ من أقوال الزّاهدين.

وفي الاطّلاع على الصّوم والصّلاة نجد ما يلي:

قال عيسى ابن مريم: إذا كان يوم صوم أحدكم فليدهن رأسه ولحيته، ويمسح شفتيه، لئلّا يرى النّاس أنّه صائمٌ، وإذا أعطى بيمينه فليُخْفِ عن شماله، وإذا صلّى فليُرْخِ ستر بابه، فإنّ الله يقسم الثّناء كما يقسم الرّزق.[1] (متّى ٨-١،٦، ١٦-١٨)

ليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأقوال، على الرّغم من شيوع اقتباسها في كتب الزّهد الاسلاميّة، تتوافق مع القيم الرّوحيّة الإسلاميّة؛فكلٌ من الصّوم والصّلاة هما أنشطةٌ عامّةٌ في الإسلام، ومن الصّعوبة أن نرى لماذا دخل هذا الزّوج من الأقوال في الإسلام إذا لم يكن هناك بعضٌ من التّرجمة الموثوقة المتاحة.

وفي هذه الفئة من الأقوال، لا يوجد نقصٌ في الأقوال المزوّرة الشّبيهة بموعظة الجبل، والتي لا نراها في نصّ الأيّام الحاليّة. "قال عيسى لأصحابه: بحقٍّ أقول لكم: إنّه من طلب الفردوس فخبز الشّعير له، والنّوم في المزابل مع الكلاب".[2] العديد من المقولات الإضافيّة يقدّمها الخالديّ، إلّا أنّ أغلب الموضوعات معروفٌ جيّداً للمصادر المسيحيّة، ويمكن أن تكون انتُقيت لفظيّاً

---

[1] ابن المبارك، الزّهد، ص٢٢٣ (رقم ٦٣٣)؛ قارن ص١٠١ (رقم ٣٠١)؛ أبو بكر عبدالله بن محمّد بن أبي الدّنيا، الزّهد، بيروت، ١٩٩٩، ص٣٤ (رقم ٣١)، الاقتباس الذي هو من يسوع إلا أنّه اقتباس أقلّ مباشرةً؛ وابن المبارك، الزّهد، ص٢٠٠-١ (رقم ٥٧٢)، وهو من محمّدٍ ويتعلّق بالصّحابة؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٤٧، ص٤٥٦؛ زكي الدّين عبد العظيم ابن عبد القاوي المنذهيريّ، التّرغيب والتّرهيب، بيروت، الثّاني، المجلّد٢، ص ٢٥٤ (رقم ٥)

[2] تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٤٧، ص٤٤٣.

بسهولةٍ من قِبَلِ المسلمين الأوائل، الذين نسبوها في الكثير من الأحايين إلى رجال دينهم الأوائل:

قال عبدالله بن مسعود: أيّكم استطاع أن يجعل في السّماء كنزه فليفعل، حيث لا تأكله السّوس ولا تناله السّرقة، فإن قلب كلّ امرئٍ ثمّ كنزه.[1] (متّى ٦-١٩-٢١)

نجد في مجموعة قصص الأدبيّ العراقيّ "الطّنوخيّ" من ثلث القرن التّاسع، صلاةً مماثلة لصلاة الرّبّ (متّى ٦-٩-١٣) مقتبسةً من كتابٍ مفقودٍ الآن هو "الآداب الحميدة والأخلاق النّفيسة" للمؤرّخ المسلم المعروف جدّاً أبو جعفر الطّبريّ، الذي يقول: إنّ حميد بن عبد الرّحمن الحمّريّ اعتاد حين يعاني من البلوى القول التّالي:

ربّنا الذي في السّماء عرشه، ربّنا الذي في السّماء تقدس اسمه، أمرك ماضٍ في السّماء والأرض، وكما رحمتك في السّماء، فاجعلها في الأرض، اغفر لنا ذنوبنا وخطايانا، إنّك أنت الغفور الرّحيم، اللّهم أنزل رحمةً من رحمتك، وشفاءً من شفائك، على ما بفلانٍ من وجع.[2]

الإشارة إلى الله بالغفّار والرّحيم. وهو مذكورةٌ بقوّةٍ في التّعابير القرآنيّة. تكشف أنّ هذه التّرجمة هي إسلاميّةٌ، وموادّ الإنجيل الموجودة في أدب الحديث هي انتقائيّة.

[1] ابن المبارك، الزّهد، ص٢٢٣ (رقم ٦٣٣)؛ قارن ص١٠١ (رقم ٣٠١)؛ أبو بكر عبدالله بن محمّد بن أبي الدّنيا، الزّهد، بيروت، ١٩٩٩، ص٣٤ (رقم ٣١)، الاقتباس الذي هو من يسوع إلا أنّه اقتباس أقلّ مباشرةً؛ وابن المبارك، الزّهد، ص٢٠٠-١ (رقم ٥٧٢)، وهو من محمّدٍ ويتعلق بالصّحابة؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٤٧، ص٤٥٦؛ زكي الدّين عبد العظيم ابن عبد القاوي المنذهيريّ، التّرغيب والتّرهيب، بيروت، الثّاني، المجلّد٢، ص ٢٥٤ (رقم ٥).

[2] أبو علي المحاسن بن عليّ الطّنوخيّ، الفرج بعد الشّدّة، بيروت، ١٩٧٨، المجلّد١، ص١٣٠.

ومن الأمثال نجد مثلَ الزّارع، ومثلَ الخِراف والجِداء، في حين أنّه من بين الموضوعات البوغرافيّة نجد قصّةَ إغواء الشّيطان في البرّيّة (متّى ٤.٥)، ومشي يسوع على بحر الجليل (متّى ١٤.٣٣.٢٢)، وقصّةَ الشّابّ الغنيّ الذي سُئل بأن يمنح كلَّ ما يملك من أجل مملكة السّماء (متّى ١٩.٣٠.١٦)والعديدَ من الخطاباتِ الجدليّةِ الطّويلةِ ضدّ الفرّيسيّين، والتّعاليمَ المعطاةَ للتّلاميذ في متّى ١٠، ومهاجمةَ يسوعٍ للصّيارفة في الهيكل (متّى ٢١.١٦.١٢) وانتقاءاتٍ من خطاب العَشاء الأخير (الذي مسجّل بشكله الأكمل في يوحنّا ١٣.١٧) والآلامَ في حديقة جشماني. وحتّى السّطر القائل: لا يصيح الدّيك اليوم حتّى تُنكرني ثلاث مرّات" (مثال لوقا ٢٢.٣٤) وكلّها مجموعةٌ مع هذه الخطابات الأخيرة.

وبكلّ الأحوال، هناك أيضاً ثغراتٌ واضحةٌ،فالعديد من هذه الآيات والأجزاء من إنجيل متّى معادَة الصّوغ، أو مختَصَرَةٌ بطريقةٍ توحي بأنّها ليست ترجمةً مباشرةً، وأنّ المترجِم غير مهتمٍّ ولا معنيٍّ بالتّفاصيل الدّقيقة للنّصّ، فالقدرة الشّفائيّة ليسوع على سبيل المثال غائبةٌ تماماً عن أيٍّ من الاقتباسات،وكذلك التّركيز المكثّف على مشاهد الصّلب والقيامة، التي من المفهوم كلياً أنّها أدّت إلى رفض المسلمين لهذه الأحداث.

ويجب أن نسأل أيضاً: كيف يمكن أن نعلم تحديداً من أيّ الأناجيل تمّ أخذ هذه الانتقاءات، حيث أنّ محتوى الأناجيل الأربعة متداخلٌ إلى حدٍّ بعيدٍ،وليس من السّهل الإجابة عن هذا السّؤال، لكن من الواضح أنّ هناك آياتٍ محدّدةً توجد فقط في أناجيلَ محدّدةٍ، لذا من الممكن الوصول إلى بعضٍ من الاستنتاجات بهذا الخصوص. فعلى سبيل المثال، مثل الفرّيسيّ والعشّار مُشاهَد في المصادر الإسلاميّة، حيث الأوّل يستعرض الفخر الرّوحيّ والأخير خاضع

لله ومدركٌ لفشله المتعدّد، موجودٌ فقط في لوقا ١٤-١٨.١٠. القاعدة الذّهبيّة كذلك تظهر فقط في لوقا:

جاء رجلٌ إلى عيسى فقال: يا معلّم الخير، علّمني شيئاً ينفعني الله به ولا يضرّك ذلك، فقال: تدعو الله ييسّر عليك من الأمر ما لا يجب مع الله لغير الله، وترحم بني جنسك رحمتك، وما لا تحبّ أن يُؤتى إليك لا تأته إلى غيرك، وأنت تقيٌّ حقاً[1]. (لوقا ٣١.٦)

وكذلك، فإنّ قصّة المرأة الزّانية التي أُحضرت إلى يسوع للحكم، عندما كان قوله: من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر. تظهر فقط في يوحنّا ٩-٤٨. وهذا السّياق يبدو متعارضاً مع عقوبة المسلمين برجم الزّانية،لاحظ، أنّ الكلمة التي تظهر في نسخة المسلمين هي "زانيين"، ممّا يدل على أنّ الزّاني قد يكون من الذّكور؛ وفي قصّة العَشاء الأخير، على الرّغم من أنّ النّصّ يبدو متابعاً لرواية متّى، فإنّ قصّة غسل الأقدام تظهر، وهي التي يتمّ تسجيلها فقط في يوحنّا؛ وهناك أمثلةٌ أخرى عن التّرجمات المحرّفة من مرقس ولوقا ويوحنّا، ولكن يبدو من ترتيب الموادّ أنّ منشأها هو إنجيل متّى.

وجزءٌ من السّبب في ذلك التّرجيح ممّا لا شكّ فيه، هو حوارات موعظة الجبل في متّى ٥-٧، وعدد الأمثال التي تبدو بشكلها الأكثر اكتمالاً في إنجيل متّى، حيث كان التّركيز الرّئيس للتّرجمة.

وبعضٌ من الآيات مقتبسةٌ أو مختلطةٌ مع موادّ أخرى:

قال عيسى ابن مريم: لا تكثِروا الكلام بغير ذكر الله فتقسوَ قلوبكم، فإنّ القلب القاسي بعيدٌ من الله ولكن لا تعلمون، ولا تنظروا في ذنوب العباد كأنكم

---

(١) تاريخ ابن ع[illegible] المجلد٤٧، ص٤٣٥، ٤٤٦.

أرباب، وانظروا في ذنوبكم كأنكم عبيد، فإنّما النّاس رجلان: مُبتلىً ومعافى، فارحموا أهل البلاء، واحمدوا الله على العافية.[1] (متّى ٥-١٠٧)

ومن الواضح أنّ هذا الاختيار ذو تشابهٍ موضعيٍّ لأجزاءٍ من الموعظة على الجبل، حيث أمر أتباعُ يسوع بألّا يحكموا على بعضهم بعضاً، في حين أنّ التّرجمة هي بعيدةٌ كلَّ البعد عن الحرفيّة، ولا يمكننا أن نشير إلى إضافات المسلمين، وأغلب الظّن أنّه اقتباسٌ من تعاليم التّنسّك المسيحيّة التي وصلت حرفيّاً إلى الأدب الإسلاميّ الأوّليّ.

وكانت بعضٌ من الاقتباسات من متّى هامّة لرؤية المسلمين الأوائل لأنفسهم فيما يتعلّق بنهاية العالم؛ فعلى سبيل المثال، هناك إعادة صوغٍ لمَثَلِ العمّال الموجود في متّى ١٦-١،٢٠:

قال رسول الله: "إنّما أجلكم في أجل مَن خَلَفَ من الأمم، ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشّمس، وإنّما مثلكم ومثل اليهود، والنّصارى، كرجلٍ استعمل عمّالاً، فقال: من يعمل لي إلى نصف النّهار على قيراط قيراط؟ فعملت اليهود إلى نصف النّهار على قيراط قيراط، ثمّ قال: من يعمل لي من نصف النّهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النّصارى من نصف النّهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ ثمّ قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشّمس على قيراطين قيراطين؟ ألا، فأنتم الذين يعملون من صلاة

---

[1] ابن مبارك، الزّهد، ص٤٤ (رقم ١٣٥)؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٤١-٢؛ مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٣ (رقم ١٦٠٧٧)؛ قارن أبو محمد عبدالله بن وهب القرشيّ "كتاب الجامع" الرّياض، ١٩٩٦، المجلّد٢، ص٥٥٢ (رقم ٤٤٧)؛ أبو الفرج ابن الجوزيّ "صفوة الصّفوة" بيروت، ٢٠٠١، المجلّد٢ ، ص١٧٥-١٦؛ وانظر: غولدزيهر، متّى ٧,٥، ومحاكاةً ساخرةً عن "القذى في عين أخيك" في الأصفهانيّ، الأغاني، بيروت، ١٩٨٧، المجلّد٢٠، "متّى ٧,٥". ص٣٤٨.

العصر إلى مغرب الشّمس، على قيراطين قيراطين؟ ألا لكم الأجر مرّتين، فغضبت اليهود، والنّصارى، فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقلّ عطاءً، قال الله: هل ظلمتكم من حقّكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنّه فضلي أعطيه من شئت".[1]

فعلى الرّغم من أنّ هذا الإصدار يستند بوضوحٍ على نسخة العهد الجديد، إلّا أنّ هناك اختلافاتٍ رئيسةً افقول يسوعِ الأصليُّ للمثل هو ذو طبيعةٍ أخرويّةٍ، ولكن ليست محدّدةً بشكلٍ وثيقٍ بنهاية العالم،وفي النّسخة الواردة في متّى، يتمّ سرد خمس مجموعاتٍ، وليس ثلاثةً كالمذكورة أعلاه، ولا يتمّ تحديد أيٍّ منها.

هنا تعمل كلّ مجموعة لمدّة محدّدة من الزّمن، في حين إنّه في نسخة متّى كلٌّ منهم يتلقّى نوبات عملٍ تبدأ في أوقاتٍ مختلفةٍ على مدار اليوم، وتنتهي مع الأجر في المساء؛ ممّا يتعارض مع إصدار المسلمين، حيث تبدأ المجموعة الأولى من صباح اليوم، والمجموعات اللّاحقة تعمل خلال اليوم، ولكن كلّ واحدةٍ تعمل حتّى النّهاية، على الرّغم من أنّ المجموعة الأخيرة تعمل بشكلٍ أقلّ كما في النّصّ أعلاه، ممّا يؤدّي إلى هيجان المجموعات الأخرى.

هذه النّسخة الإسلاميّة عن مَثَل العمّال هي هامّةٌ في تعريفها الجريء التي رأى فيها المسلمون الأوائل أنفسهم فيما يتعلّق بنهاية العالم، وأيضاً بالدّيانات السّابقة، اليهوديّة والمسيحيّة. وفقاً لهذا المثل، يتلقّى المسلمون أجراً أكبر، ويعملون بشكلٍ أقلّ، وأيضاً تتلقّى الأديان السّابقة الأجر، إلّا أنّه أقلّ من أجر المسلمين. ومن الجدير باللّحظ أنّه لا يوجد أمثلةٌ أخرى بهذا الوضوح متاحةً

(١) صحيح البخاريّ، المدينة المنوّرة، ١٩٩١، المجلّد٤، ص١٧٤-٥ (رقم ٣٤٥٩)؛ أبو يعلى، مسند، المجلّد٩، ص٣٤٣، المجلد١٠، ص ٢٠٨-٩؛ أبو الحسن عليّ السّعديّ، حديث عليّ بن هجر السّعديّ، الرّياض، ١٩٩٨، ص١٤٦.

عن اقتباساتٍ موادّ تتعلّق بالآخرة من العهد الجديد، على الرّغم من دور المسيح في نهاية العالم، كما موضّحٌ في القرآن والأدب الإسلاميّ الأخرويّ.

ربّما يمكن لآياتٍ أخرى أن تحمل أثراً لغويّاً من التي تُرجمت عنها: **مرّت بعيسى امرأةٌ، فقالت: طوبى لِحِجْرٍ حَمَلَكَ، ولثديٍ أرْضَعَكَ، قال: لا، بل طوبى لمن قرأ القرآن[1] ثمّ اتّبع ما فيه".**[2] (لوقا ٨-١١,٢٧). **في هذه الآية نلاحظ تسرّب كلمة "القرآن" بدل التّعبير الموجود في النّصّ الأصليّ وهو "كلمة الله"**. وأغلب الظّنّ أنّ هذا لا يظهر المعنى العربيّ لكلمة "القرآن"، بل الكلمة السّريانيّة qeryānā التي في الغالب تمّت الاستعارة منها.

وهكذا يبدو أنّه تمّ تعديل الآية لتصبح صالحةً لاستعمال المسلمين، إلّا أنّها ربّما كانت في الأساس ترجمةً يسيرةً.

بكلّ الأحوال، هناك استخدامات صريحةٌ من القرآن وعلاقتها في تعاليم الإنجيل من مثل:

كان عيسى ابن مريم يقول: لا يطيق عبدٌ أن يكون له ربّان إن أرضى أحدهما أسخط الآخر، وإن أسخط أحدهما أرضى الآخر، وكذلك لا يطيق عبدٌ أن يكون خادماً للدّنيا ويعمل عمل الآخرة، بحقٍّ أقول لكم: لا تهتمّوا بما

---

[1] بالتّأكيد، فإنّ كلمة القرآن هنا لا يمكن أن تعني قرآن المسلمين. ففي النّصّ الأصليّ التّعبير هو "كلمة الله"، في السّريانيّة melito d-oloho. لرؤية المزيد انظر: ا. جيفري، "المفردات الخارجيّة من القرآن" بارودا، ١٩٣٨، ص٢٣٣-٤.

[2] مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٣-٤ (رقم ١٦٠٧٨)؛ تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٣٤، لكن لاحظ أنّه في نسخة أبي عبيد بن سلّام "فضائل القرآن" بيروت، ١٩٩١، ص٢٤، لا يوجد سوى "كتاب الله".

لا تأكلون ولا ما تشربون، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يخلق نفساً أعظمَ من رزقها، ولا جسداً أعظم من كسوته، فاعتبروا.[1] (متّى ٢٤.٦)

هذا الاختيار مشابهٌ جدّاً من حيث المضمون للقرآن سورة٣٩ ٢٩، التي تتحدّث أيضاً عن الشّخص الذي ينقسم في ولائه الرّوحيّ وغيرُ قادرٍ على اتّخاذ قراره في الاختيار بين سيّدين، أحدهما هو هذا العالم، والآخر هو العالم التّالي. وتتضمّن اختيار آخر رسالةٍ روحيّةٍ مذكورةٍ بالأصل في الإنجيل، ولكن أُعيد نسبها إلى النّبيّ محمّدٍ:

قال رجلٌ لرسول الله: **طوبى لمن رآك وآمن بك. فقال: طوبى لمن رآني وآمن بي، ثم طوبى، ثم طوبى، ثم طوبى لمن آمن بي ولم يرني.**[2] (يوحنّا ٢٩.٢٠)

بعد لحظ النّصوص من متّى، يجب أن نسأل منطقيّاً عمّا إذا كانت هذه الأجزاء الظّاهرة قد شكّلت أبداً سجلًّا أكبر! وهل أتت إلى أدب الحديث كأجزاء، ربّما نتيجةً لمحادثات أو نقاشاتٍ جدليّةٍ مع المسيحيّين، أو مع تدفّق المتحوّلين للإسلام، أم إنّها بقايا لترجمة الإنجيل المفقود؟ على الرّغم من أنّه من الممكن أنّ العديد من اقتباسات الإنجيل هذه تمّ إقحامها عبر النّقل الشّفهيّ في أدب الحديث، ولم تمرّ عبر مرحلة الأدبيّة! لدينا بعضٌ من الأدلّة الأوّليّة على أنّه كان هناك في وقتٍ ما مستنَد أكبر.

---

(١) تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٤٥، قارن ص٤٣١؛ النّسخة الموجودة في القاسم بن إبراهيم، سياسة النّفس (في مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم، صنعاء، ٢٠٠١، المجلّد٢، ص٣٤١-٢) والقرآن س٣٩,٢٩.

(٢) أبو يعلى، مسند، المجلّد٢، ص٥٢٠ (رقم ١٣٧٤)، ومقارنة المجلّد١، ص١٤٧ (رقم ١٦٠)؛معافى بن زكريّا، الجليس الصّالح، بيروت، ١٩٨٧، المجلّد٣، ص١٨٠؛ وأبو طاهر محمّد بن عبد الرّحمن المخلّص، جزءٌ فيه سبعة مجالس من أمالي أبي طاهر. الرّياض، ١٩٩٨، ص٦٩.

جزءٌ محتمَلٌ من الإنجيل في ابن عساكر:

لاحظ العديد من الباحثين أهمّيّة "تاريخ مدينة دمشق" الذي نُشر مؤخّراً لابن عساكر (٥٧١هـ / ٦-١١٧٥م) في فهم روايات تاريخ الإنجيل في الحديث الإسلاميّ،[1] وهناك قدْرٌ كبيرٌ من العمل الذي يجب القيام به بخصوص هذا الأمر، لأنّ الموادّ الموجودة في ابن عساكر هي غالباً ما تكون مختلِفةً جذريّاً عن تلك الموجودةِ في أدب "قصص الأنبياء" وعادةً ما تكون أقرب إلى روايات الإنجيل. لهذا، فمن المشروع النّظر في المواد المتعلّقة بيسوعِ في هذا النّصّ ومعرفة ما إذا كانت تعتمد على التّرجمة.

هناك اثنان من البنود في ابن عساكر، ويمكن العثور فيهما على أكثر الاستشهادات من الإنجيل،والبند الذي عن يسوع، الذي يُسجَّل فيه عددٌ كبيرٌ جدّاً من الاقتباسات أعلاه، والبند الخاصّ بالتّلاميذ، يحتوي أجزاءً من الوثيقة التي من الممكن جدّاً أن تكون ترجمةً أوّليّةً.

في بقيّة هذا القسم سأحاول تحليل هذه الوثيقة وتأريخها،حث يَبرز العديدُ من الأشياء في القراءة الأوّليّة للنّصّ، وأنا لا أتكلم عن العمل التّحريريّ البائس الذي قُدّم لنا في النّسخة المطبوعة، فهو يتحدّث عن نفسه، حتى في شكله المطبوع! فإنّه يجب أن يُقرأ كما المخطوطة، ومن الواضح بجلاءٍ أنّ المحرِّرَ ليس لديه أدنى فكرةٍ عن نوعيّة الوثيقة التي كان يعمل عليها.

تبرز في النّصّ . بتميّزٍ الوثيقة الإجماليّة حيث أنّ النّصّ في معظمه مخصّصٌ للأحاديث الإسلاميّة، وهي طويلةٌ بعض الشّيء؛ إذ هي عشر

---

[1] على سبيل المثال، سليمان مراد، "سيرة القرن الثّاني عشر ليسوع" الإسلام والعلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة ٧، ١٩٩٦، ص٣٩-٤٥.

صفحاتٍ في النّسخة المطبوعة، بينما بالنّسبة للجزء الأكبر، فإنّ من النّادر أن نرى حديثاً أطول من صفحةٍ واحدةٍ ضمن جميع مجلّدات ابن عساكر الثّمانين؛ وهذا يمنح بعضاً من الدّعم الأوّليّ لفكرة أنها كانت في الأصل وثيقةً واحدةً وفقاً لتسلسل المرسِلِين، فهي مأخوذةٌ عن اثنين من العلماء السّوريّين الذين عاشوا على حدٍّ سواءٍ في النّصف الثّاني من القرن الثّامن، وهي منسوبةٌ إلى شخصيّةٍ مجهولةٍ "قَرَأَتْ الكتب المقدّسة وتحوّلت إلى الإسلام" وهي تتّخذ تماماً شكل الخطاب الذي يتحدّث به السّيّد المسيح إلى التّلاميذ.

هذه الحقيقة، كما ذُكر سابقاً، من شأنها أن تساعد على سهولة دخولها في صندوق الوثائق الإسلاميّة،وَعَدَمُ وجود اسم الحلقة الأولى في سلسلة الحواريّين لا يمكّننا من تأريخ الوثيقة،حتّى لو كان علينا قبول سلسلة المرسِلِين في ظاهرها، وهي إشكاليّةٌ بالنّسبة للأدب الإسلاميّ الأوّليّ! ولكن يبدو للوهلة الأولى أنّ تاريخها يعود من أوّل النّصف الأوّل إلى منتصف النّصف الثّاني من القرن الثّامن.

وتتنوّع محتويات الخطابات، وبالنّسبة للجزء الأكبر هي ترجماتٌ يُعاد صوغها في بعضٍ من الأحيان، وأحياناً يُعاد الصّوغ بشكلٍ حرٍّ جدّاً لأجزاءٍ من كتاب متّى؛ ويتداخل مع هذه التّرجمات موادّ إضافيّةٌ محرّفةٌ عن الإنجيل،والكثير من الاستشهادات شبيهةٌ بتلك المذكورةِ أعلاه في الجزء الأوّل من هذه الورقة،وهذا يقودنا إلى السّؤال: ما الذي جاء أوّلاً: الانتقاءات أم الوثيقة؟

يشكّ المرء عادةً، بأن تكون الأولويّة للوثيقة، على الرّغم من أنّه لا يوجد اسم للمترجِم، إلّا أنّ الموضوع مقدّمٌ على الأقل بشكلٍ مقبول التّماسك في الوثيقة وفيه بعضٌ من المناسبة.

وللأسف، ففيما يتعلّق بالأدب الإسلاميّ الأوّليّ فإنّ معظم العلماء أصبحوا على قناعةٍ بأنّ "الوثائق" الأكثر اكتمالاً هي في الواقع تلك الخاصّة بمدّةٍ لاحقةٍ، وهي أساساً مجمّعةٌ معاً من قطعٍ أصغرَ. وهو الاستنتاج الذي يحتوي على قدرٍ كبيرٍ من الدّعم من دراسي الأحاديث التّاريخيّة الصّعبة،وبالمقارنة للوثيقة مع الانتقاءات المبعثرة المذكورة أعلاه، لا تساعدنا! لأنّه في حين أنّ أكثرها يعود تاريخه من النّصف الثّاني من القرن الثّامن إلى الجزء الثّالث من القرن التّاسع. الوقت الذي تُرجم فيه الإنجيل إلى العربيّة من قِبَل المسيحيّين. فهي لا تشير إلى مصدرٍ واحدٍ؛ حتى المادّة الموجودة في سيرة ابن عساكر عن يسوع لا تمكّننا من تتبّع المصدر! لذلك يجب علينا النّظر إلى المحتوى عوضاً عن المرسِلين أو النّاقلين.

وبما أنّ جميع الموادّ الواردة في هذه الورقة هي من مصادرَ دينيّة إسلاميّة، بما فيها الوثيقة الطّويلة من ابن عساكر...فيجب علينا أن نسأل عن العلاقة المتبادَلة بين هذه الموادّ، وكذلك علاقتها بالتّرجمات المسيحيّة، من منظورٍ لغويٍّ، بعد القراءة في الوثيقة، وهناك بعضٌ من العلامات بشكلٍ أو بآخرَ عن مصدر التّرجمة العربيّة وهي في معظمها سلسةٌ، وهناك عددٌ قليلٌ من الكلمات الأجنبيّة الواضحة. ولكنّ الأهمّ من ذلك، **أنّه لا يوجد أيّ تأثيرٍ ظاهرٍ على المسلمين أو عن استيراد هذه الوثيقة على الإطلاق،فيسوع يتحدّث من دون الإشارة إلى للمسلمين،ولا توجد تنبّؤات عن النّبيّ محمّدٍ ولا توجد إشارةٌ إلى ممارسة المسلمين اللّاحقة، أو حتّى استخدامٌ للمفردات الإسلاميّة الأنموذجيّة.**

وبشكلٍ عامٍّ، ليست المفردات محدّدةً بما يكفي لتكون قادرةً على فصل الجمل من لغةٍ أخرى، ويرجع جزءٌ من هذا إلى حقيقة أنّ النّسخة المطبوعة من

النّصّ تترك بسهولةٍ أيّة كلمةٍ لم يفهمها المحرّر، وقد يسيء قراءة العديد من الكلمات الأخرى!. والموادّ التي تمكّنتُ من تتبّعها حتّى الآن هي من أصلٍ سريانيٍّ. كما نشتبه والعربيّة المستخدمة أيضاً تشير إلى التّاريخ الأوّليّ للوثيقة؛ وعلى سبيل المثال، هيكل القدس يُشار إليه بـ "المسجد" وهو استخدامٌ قرآنيٌّ، ولكن بالطّبع في العربيّة اللّاحقة أصبحت الكلمة تعني مسجداً محدّداً؛ وهذا الاستخدام "للمسجد" شائعٌ أيضاً في شظايا التّرجمة الضّالة التي تناولتها في الجزء الأوّل من هذه الورقة.

على سبيل المثال:

قال الحواريّون للمسيح: يا مسيح الله،انظر: إلى مسجد الله ما أحسنه، قال: آمين آمين، بحقٍ أقول لكم، لا يترك الله من هذا المسجد حجراً قائماً على حجر إلّا أهلكه بذنوب أهله، إنّ الله لا يَصنع بالذّهب ولا بالفضّة ولا بهذه الأحجار التي تعجبكم شيئاً، إنّ الأحبّ إلى الله منها القلوب الصّالحة، وبها يعمر الله الأرض، وبها يخرب الله الأرض إذا كانت على غير ذلك[1].
(متّى ٢٤-١،٢)

من الواضح أنّ هذه التّرجمة قد تمّت في وقتٍ مُبكرٍ؛ وعلى سبيل المثال، عندما يكون الفرّيسيّون مستنكرين، يُشار إليهم باسم "عُلما"، أي المتعلّمين، أو "القرّاء"، قرّاء القرآن. وهما كلمتان ذواتا قدرٍ كبيرٍ من المتعة في الإسلام، ولكن من الصّعب معرفة ما إذا كانت هذه مقارنةً أو ما إذا كان المترجِم يستخدم بسهولةٍ اثنتين من الكلمات الوحيدة المتاحة له.

---

(١) تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٥٤.

بالعودة إلى الوثيقة الموجودة في ابن عساكر، يتمّ ذكر نباتاتٍ عدّةٍ في النّصّ، يمكن أن تساعد في تحديد الهويّة: البرتقال، والدّفلى (عادةً ما تُترجم بـ "عبّاد الشّمس" أو "الدفلى")، وشجرة التّين، كل هذه النّباتات من الشّائع ترافُقُها مع سوريا وفلسطين، وهذا ليس بالمفاجئ.

محتويات هذه الوثيقة مثيرةٌ للاهتمام،حيث تبدأ بإعطائنا صورةً ليسوعٍ الزّاهدِ المسافرِ في جميع أنحاء العالم، بلا مأوىً ولا أصدقاء، واعظاً كلَّ من يستمع.

يعطي الله يسوعَ في هذا القسم توجيهاتٍ واضحةً حول كيفيّة التّعليم،وكثير منها تذكّرنا بالتّعليمات المُعطاة إلى التّلاميذ الاثني عشر في متّى. ١٠. وبكلّ الأحوال، يقوم النّصّ عندها بانتقالٍ مفاجئٍ جدّاً لخطاب يسوعَ المباشر لتلاميذه،ويتمّ أخذ معظم هذه الموادّ من الموعظة على الجبل، فنجد إعلام التّلاميذ بألّا يقلقوا حول الطّعام أو الشّراب، ولكن أن يكونوا مثل طيور الجنّة، وبعدها اختيارٌ ليس من الإنجيل عن مراحل الخلق الأربعة، والتي ترجع بعد ذلك إلى الخطاب عن عدم الحاجة إلى القلق حول هموم الغد.

واتّخذ الجدل ضدّ مظاهر التّديّن الخارجيّة، إلى حدٍّ كبير من الموعظة على الجبل، ومن مساجلاتٍ أخرى ضدّ الفرّيسيّين، يتبعها بعدها أمثالٌ مختلفةٌ.

نعود بعد ذلك إلى النّصائح، مثل "رؤية القذى في عين أخيك"، ثم تعليماتٌ عن عدم الحلفان باسم الله، وإعطاءُ الخدّ الآخر، والصّلاة من أجل اللّاعنين، وطلبُ المغفرة للآخَرين قبل تقديم التّضحية (باستخدام كلمة قربان). حتّى أكثر التّعليمات جوهريّة، مثل قطع أجزاء الجسد التي قد تَسبّبَ بالخطيئة يتمّ إدراجها مع تحديد السّاقين والعينين، ويُشار إلى عددٍ من أمثالِ

أخرى، عادةً ما تكون المتعلّقةَ بموضوعِ البذر والحصاد، والتي تشير بوضوحٍ إلى يوم الحساب، حتّى هذه النّقطة، وبالنّسبة للجزء الأكبر يتوجّه يسوع لتلاميذه، ومن ثمّ يصبح الخطاب موجّهاً إلى "عبيد هذا العالم"، ويفقد ارتباطه مع نصّ الإنجيل.

لا تتّفق العديد من الموضوعات المذكورة في هذه الوثيقة مع عقيدة المسلمين كما تطوّرت في وقتٍ لاحقٍ!وعلى سبيل المثال، فإنّه من الصّعب أن نفهم كيف أنّ مسألة الأيمان باستخدام اسم الله . الذي هو واحدٌ من أهمّ السّمات المشتركة للّغة العربيّة؛ حتى إنّ الملحدين النّاطقين باللّغة العربيّة، مطلوبٌ منهم التكلّم بهذه الطّريقة . ويمكن إدراجها من قِبَلِ مسلم؛ لذلك يكون السّؤال: ما تاريخ وأهمّيّة هذه التّرجمة؟ **أنا أميل حتّى الآن إلى تأريخ هذه الوثيقة في وقتٍ مُبكِر، ربّما في منتصف عشرينيّات القرن الثّامن، ولرؤيتها كجزءٍ من التّرجمة العربيّة المحتمَلَة من إنجيل متّى؛ ومن المشكوك فيه أنّ النّصّ يمكن أن يعود إلى حقبةٍ سابقةٍ، لأنّ مستوى اللّغة العربيّة عالٍ جدّاً**؛ وفي وقتٍ لاحقٍ من هذه المدّة كانت لَتقع تحت تأثير مفاهيم اللّاهوت الإسلاميّة، والخروقات التي كانت ستحول دون ترجمة مقاطعَ معيّنَةٍ من إنجيل متّى بشكلٍ صحيحٍ.

النتائج:

لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعيّن القيام به بشأن مسألة التّأثير المسيحيّ الأوّليّ على الإسلام،ومن الواضح خلال قراءة أدب الحديث أنّ هناك أعداداً كبيرةً من الآيات المترجمة من الإنجيل وأقوال التّنسّك التي . على الأرجح . اتُّخذت لفظيّاً من الرّهبان في منطقة سورية وفلسطين، وفي ضوء الأدلّة المذكورة أعلاه، أودّ اقتراح أنّه كان هناك ترجمةٌ إسلاميّةٌ من إنجيل متّى

إلى اللّغة العربيّة، أو على الأقلّ لتلك الأجزاء التي لم تكن معترَضاً عليها من قِبَلِ المسلمين الأوائل. **وأعتقد أنّ عدداً كبيراً من الاستشهادات يدلّ عليها هذا الإنجيل، وقد تمّ تنقيحها لجعل العديد منها مقبولةً، أو حتّى لربطها بشخصيّة النّبيّ محمّدٍ، وإدراجها في نهاية المطاف إلى ميدانٍ أكبرَ بكثيرٍ من أدب الحديث، ممّا أدّى إلى هذا الاستنتاج.**

قمنا فيما سبق. جزئيّاً. بفحص بعض أسباب اختيار إنجيل متّى، وأعتقد أنّ السّبب الأكثرَ إقناعاً هو حقيقة أنّ هذا الإنجيل مصمّمٌ ليُظهر وصف مملكة السّماء على الأرض بشكلها الأكثرِ وضوحاً، والشّفاء يرتكز أكثر في مرقس، وفي الاتّجاه "التّاريخيّ" في لوقا، وفوق كلّ هذا في تفسيرات الثّالوث من يوحنّا التي لم تَرُقْ للمسلمين الأوائل[1] بسبب اعتقادهم في النّهاية الوشيكة للعالم، ولاحقاً، عندما فشل تجسيد هذا، فإنجيل متّى سيكون جذّاباً لإقامة دولةٍ إلهيّة في هذا العالم، فهو يحتوي على أعلى نسبةٍ من الموادّ المتعلّقة بيسوع في شخصه الأوّل أكثر من جميع إجماليّ الأناجيل، والتي تنسجم بشكلٍ وثيقٍ مع التّصوّر القرآني لطبيعة الأناجيل الأصليّة الممنوحة ليسوع. والعديد من المواعظ ذاتُ نزعةٍ تقشّفيّةٍ أو أخرويّةٍ ؛ وليس من قبيل الصّدفة أنّ أعداداً كبيرةً منها قد نجت في أدب الحديث؛ فإنّه ليس من المستغرَب أن نجد أنّ كمّيّاتٍ كبيرةً من الموادّ المتعلّقة بجدل يسوع ضدّ التّجليّات الخارجة عن التّديّن قد نجت أيضاً.

---

[1] هذا وقد يكون استخدامها على نطاقٍ واسعٍ من قبل المؤرّخ اليعقوبيّ (٥-٤٠٩)، تاريخ اليعقوبيّ، بيروت، ١٩٩٩، ص٦١-٧٢، الذي يستشهد بشكلٍ كبيرٍ من كل من الأناجيل.

وتنسجم هذه التّصريحات تمام الانسجام مع هدف كهنوتيّة يسوع وَفقاً للقرآن،فلقد جاء لتنقية الإيمان الفاسد، تماماً بالطريقة نفسها التي جاء فيها الوحي لمحمّدٍ لتنقية فساد الوحي السّابق.

إذاً ما الغرض الذي يكمن وراء الشّروع في ترجمةٍ إسلاميّةٍ للإنجيل؟ ولماذا قد نجت شظايا منه فقط؟!

يجب أن تبقى الإجابة على هذه الأسئلة ظنّيّةً في هذه المرحلة من البحث، ولكن يجب الأخذ بعين النّظر المكانة العالية التي مُنحت ليسوع خلال القرون الأولى للإسلام، وبعد ذلك، والحاجة الاعتراضيّة للعثور على الإنجيل الحقيقيّ ليسوع كما موضّحٌ في القرآن، ومنها الأجزاء الموجودة في ابن عساكر، والمذكورة أعلاه... لا تبدو كما واضحٌ هامّةً أبداً للمجتمع الإسلاميّ خارج سوريا، وكانت مجهولةً أيضاً عندما تُرجم العهدُ الجديدُ من قبل المسيحيّين إلى اللّغة العربيّة خلال ثلاثينيّات القرن التّاسع.[1]

وأغلب الظّن أنّه قد تمّ اختيار هذه الأجزاء من قِبَلِ ابن عساكر فقط، لأنّها كانت موجّهةً نحو التلاميذ، سواء كانت هذه الأجزاء جزءاً من ترجمةٍ أو جزءاً أكبر مع موادّ أخرى، وهو الشّيء الذي قد لا نعرفه أبداً.

بكل الأحوال، عندما نقارن الأجزاء من ابن عساكر وأدب الحديث، فمن السّهل أن نرى أنّ هناك اتّساقاً حقيقيّاً. فالإصدارات المختلفة من نفس الآيات وفيرةٌ، وفي معظم الحالات لا تبدو هناك وحدةٌ لتتوقّع أنّها من ترجمةٍ واحدةٍ،ولسوء الحظّ، فإنّ هذا ينطبق أيضاً على جزءٍ واحدٍ استشهد به المجادِل

---

(١) كما لا يبدو أن هناك أي علاقة Diatesseron of Tatian. انظر: اروين فون بريشين، Tatian's Diatesseron، هايدلبرغ، ١٩٢٦، ووليام بيترسون، Diatesseron وأقرام سيروس كمصادر لرومانوس المرنّم، لوفان، ١٩٨٥.

القاسم بن إبراهيم (٢٤٦/٨٦١) ولا تبدو ترجمته الجميلة لمعظم الموعظة على الجبل على علاقةٍ بأيٍّ من الأناجيل الأخرى، أو شظايا موعظة الجبل، ولا يبدو أنّه استخدمها هو نفسه في كتاباته الخاصّة في كتابه "سياسة النّفس" وهناك زوجٌ من الاستشهادات بالعهد الجديد وبما أنّ أحدها هو متّى ٢٤.٦، فيمكننا مقارنتها مع ترجمته للآية نفسها، على الرّغم من أنه يُفترض أنّ الشّخص نفسه كان يقوم بترجمة الآية التي كان عنها إصداراتٌ إضافيّةٌ في أدب الحديث! إلّا أنّ هناك اختلافاتٍ كبيرةً في ترتيب الكلمات، واختيارها، والتّركيز عليها؛ في حين أنّه من الأكثر احتمالاً أنّ القاسم كان يترجم بنفسه من ترجمةٍ عربيّةٍ سابقةٍ لموعظة الجبل. فإنّه مجهدٌ للمصداقيّة في الاعتقاد بأنّ أحد النّبلاء "القرشيّ" كان قد تعلّم لغة المسيحيّة لمجرّد دحض المسيحيّة. فهذا الجهد في التّرجمة يبدو فَشِلاً، ولم يؤدّ إلى النّصّ الأساسيّ الذي يبدو أنّه في يد المسلمين.

هل من الممكن التّوقّع أن نجد ترجمةً إسلاميّةً كاملةً للأناجيل؟

أعتقد أنّه من المعقول الأمل في العثور على نصوصٍ إضافيّةٍ وربّما محاولةٍ لإعادة البناء.

وتظهر الأجزاء أعلاه عدداً كبيراً من الموادّ التي سيتمّ استخلاصها الآن، والظهور غير المتوقّع لوثيقةٍ في ابن عساكر يظهر أنّ هناك وثائق جزئيّةً (على الأقلّ) بقيت ناجيةً. والأهمّ من ذلك، أنّه ينبغي إلقاء نظرةٍ مشتملةٍ على استشهادات الإنجيل في الأدب الدّينيّ الإسلاميّ، حتى لو لم نجد وثيقةً كاملةً، ويمكن لهذه الاستشهادات إلى حدٍّ كبيرٍ أن تساعد في إعادة بناء ما كان يحدث في الماضي.

الملحق الأوّل

استشهادات من الإنجيل في أدب الحديث:

١. لقي عيسى ابن مريم إبليس فقال: أما علمت أنّه لا يصيبك إلا ما قُدّر لك؟ فقال: بلى، فقال: فارقَ بذروة هذا الجبل فتردَّ منه[١] فانظر: تعيش أم لا. .... فقال: أما علمت أنّ الله قال: لا يجرّبني عبدي، فإني أفعل ما شئت[٢]. (متّى ٧-٤.٥)

٢. اتّبعوني وسأجعلكم صيّادين للرّجال.[٣] (متّى ١٩٤، مرقس ٢١.١٠، لوقا ٢٨.٥، يوحنّا ٤٣.١)

٣. طوبى لكلِ عبدٍ نُوَمَةٍ، يَعرف النّاسَ ولا يعرفونه- يعرفه الله منه برضوان... ويفتح الله له أبواب رحمته.[٤] (متّى ٣.٥)

٤. قال عيسى ابن مريم: طوبى لمن خزن لسانه، ووسعه بيته، وبكى على خطيئته.[٥] (متّى ٤.٥، الشّرح)

---

(١) يشير المؤلف إلى أن هذه العبارة غير صحيحة، ويقترح قراءة raddika minhu عوضاً عن turaddi minhu.

(٢) أبو بكر عبد الرّزاق، تفسير، بيروت، ١٩٩٩، المجلّد٢، ص٢٣٩؛ إسحاق بن إبراهيم المروزيّ، مسند ابن راهويه، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٥٢ (م ٨٢٥-٦)؛ وتاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٣٨٥-٨، مع التعدّد.

(٣) المسعودي، مروج، بيروت، ١٩٧٣، المجلّد١، ص٧١ (ملحوظة بيلات).

(٤) الموْصِليّ، الزّهد، ص٢١٦ (رقم ٥٣).

(٥) ابن المبارك، الزّهد، ص٤١ (رقم ١٢٤).

٥. مكتوب في الإنجيل: طوبى للمتراحمين فيَّ، أولئك المرحومون يوم القيامة، طوبى للمتواضعين فيَّ، أولئك المرفوعون على منابر يوم القيامة، طوبى للمطهّرة،[١]... (متّى ٥.٨،٣،٧)

٦. قال وهب بن منبّه: **قرأت في كتاب رجلٍ من الحواريّين: إذا سُلك بك طريقُ البلاء فقرّ عيناً، وطِبْ نفساً، فقد سُلك بك سبيلُ الأنبياء والصّالحين.**[٢] (متّى ١٢-٥.١١)

٧. قال عيسى ابن مريم للحواريّين: لا تأخذوا ممّن تعلّمون من الأجر إلّا مثل الذي أعطيتموني، **ويا ملح الأرض لا تفسدوا فإنّ كلّ شيءٍ إذا فسد فإنّما يُداوى بالملح، وإنّ الملح إذا فسد فليس له دواءٌ.**[٣] (متّى ١٣.٥، مرقس ٥٠.٩، لوقا ٥-٣٤.١٤)

٨. قال المسيح عيسى ابن مريم: من تعلّم، وعلّم، وعمل، فذاك يُدعى عظيماً في ملكوت السّماء.[٤] (متّى ١٩.٥)

٩. قال رسول الله: من كانت عنده مظلمَة لأخيه من مالٍ أو عِرْضٍ، فليأته، فليتحلّ له من قبل أن يُؤخذ منه، وليس ثمّ دينارٌ ولا درهم، فإن كانت له حسناتٌ أُخذ من حسناته لصاحبه، وإلّا أُخذ من سيّئات صاحبه فطُرحت عليه.[٥] (متّى ٦-٢٣.٥)

---

(١) انظر: م. ٢٢.
(٢) أبو داود، الزّهد، ص٣٩ (رقم ١٤).
(٣) انظر: م.٢٣.
(٤) ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٥٦.
(٥) انظر: م.٢٤.



١٠. قيل لعيسى ابن مريم: الزّنا ما يُبدئه؟ وما يعيده؟ قال: النّظر، فيقع في القلب ما يُكثر الخطو إلى اللّهو، والغنى، فتكثر الغفلة والخطيئة، ولا تُدم النّظر إلى ما ليس لك.[١] (متّى ٨-٥.٢٧)

١١. قال عيسى ابن مريم: إنّ موسى نهاكم عن الزّنا، وأنا أنهاكم عنه، وأنهاكم أن تحدّثوا أنفسكم بالمعصية، فإنّما مَثَل ذلك كالقادح في الجذع، إن لا يكون يكسره، فإنّه ينخره ويضعفه، أو كالدّخان في البيت، إن لا يكون يحرقه فإنّه يغيّر لونه وينتنه.[٢] (متّى ٨-٥.٢ الشّرح)

١٢. قال رسول الله: من كان له قميصان، فليَكْسِ أحدهما، أو ليتصدقْ بأحدهما.[٣] (متّى ٥.٤٠)

١٣. قال عيسى ابن مريم: ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك، إنّما تلك مكافأةٌ بالمعروف، ولكنّ الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك.[٤] (متّى ٦-٥.٤٣، مرقس ١٢.٣١، لوقا ١٠.٢٧)

١٤. قال الحسن البصريّ: إنْ كان الرّجل لقد جمع القرآن وما يشعر به جاره، وإنْ كان الرّجل لقد فقُه الفقه الكثير، وما يشعر به النّاس، وإنْ كان الرّجل ليصلي الصّلاة الطّويلة في بيته، وعنده وردت الزّوار وما يشعرون به، ولقد أدركنا أقواماً ما كان على ظهر الأرض مِن عمل يقدرون على أنْ يعملوه في سرٍّ فيكون علانيةً أبداً، ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدّعاء وما يُسمع

---

[١] ابن المبارك/ نُعَيم، ص١٢ (رقم ٤٤)؛ وقارن بين ابن قتيبة، المجلّد.٤، ص١٨٤؛ القرشيّ، الجامع، المجلّد.٢، ص٥٧٧-٨ (رقم ٤٧٥) وهي نسخة أوسع من ذلك بكثير.

[٢] مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد.١٣، ص١٩٦-٧ (رقم ١٦٠٨٧).

[٣] انظر: م. ٢٥.

[٤] انظر: م. ٢٦.

إنْ كان إلّا همساً بينهم وبين ربّهم عزّ وجلّ، ذلك أنّ الله تعالى عزّ وجلّ يقول: ادعوا ربّكم تضرّعاً وخُفية، وذلك أنّ الله تعالى ذكر عبداً صالحاً ورضي قوله، فقال إذ نادى ربّه نداءً خفيّاً، القرآن.(س٧.٥٥) [1](متّى ٦-٥.٦)

١٥. قال عيسى ابن مريم: إذا صلّى أحدكم، فليُدْنِ عليه من ستره، فإنّ الله يقسم الثّناء كما يقسم الرّزق.[2] (متّى ٦.٦)

١٦. قال عيسى ابن مريم: إذا كان يوم صوم أحدكم فليدهن رأسه، ولحيته، ويمسح شفتيه لئلّا يرى النّاس أنّه صائم، وإذا أعطى بيمينه فليُخفِ عن شماله، وإذا صلّى فليُرخِ ستر بابه، فإنّ الله يقسم الثّناء كما يقسم الرّزق.[3] (متّى ٨-١.٦، ١٦-١٨)

١٧. قال عبدالله بن مسعود: أيكم استطاع أن يجعل في السّماء كنزه فليفعل، حيث لا تأكله السّوس ولا تناله السّرقة، فإنّ قلب كل امرئ ثمّ كنزه.[4] (متّى ٢١-١٩.٦، لوقا ٢١.١٢)

١٨. كان عيسى ابن مريم يقول: لا يطيق عبدٌ أن يكون له ربّان، إن أرضى أحدهما أسخط الآخر، وإن أسخط أحدهما أرضى الآخر، وكذلك لا يطيق عبدٌ أن يكون خادماً للدّنيا يعمل عمل الآخرة، بحقٍّ أقول لكم: لا تهتمّوا بما تأكلون ولاما تشربون، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يخلق نفساً أعظم من رزقها، ولا جسداً أعظم من كسوته، فاعتبروا.[5] (متّى ٢٤.٦، لوقا ٣٣.١٦)

---

[1] ابن المبارك، الزّهد، ص٤٥-٦ (رقم ١٤٠)؛ قارن ابن جراح، الزّهد، ص٥١١ (رقم ٢٤٥)، ٥١٣ (م. ٢٤٧-٨) حول مكافأة الأعمال السّرّيّة بالعلن (متّى ٤-٣.٦).

[2] ابن الجرّاح، الزّهد، ص٦٢٠ (رقم ٣٤٤).

[3] انظر: م. ٢٧.

[4] انظر: م. ٢٩.

[5] انظر: م. ٣٦.

١٩. قال عيسى ابن مريم: اعملوا لله ولا تعملوا لبطونكم، انظروا إلى هذا الطّير تغدو وتروح، لا تحصد ولا تحرث والله يرزقها، فإن قلتم نحن أعظم بطوناً من هذا الطّير، فانظروا إلى هذه الأباقر من الوحش والحُمُر، فإنّها تغدو وتروح، لا تحرث ولا تحصد والله يرزقها، اتقوا فَضُولَ الدّنيا فإنّ فَضَول الدّنيا عند الله رجزٌ.[1] (متّى ٦:٢٥-٣١)

٢٠. كان عيسى ابن مريم يقول لأصحابه: اتّخذوا المساجد مساكن، والبيوت منازل، وكلوا من بقل البرّيّة، وانجوا من الدّنيا بسلام...[2] (متّى ٦:٢٥-٣١)

٢١. في الكتب: كما تدين تُدان، إنّ الكأس الذي به تسقي به تشربُ وزيادةٌ، فإنّ البادئ لا بدّ أن يُزاد.[3] (متّى ٧:١-٢، لوقا٦:٣٧)

٢٢. قال عيسى ابن مريم: لا تُكثروا الكلام بغير ذكر الله فتقسوَ قلوبكم، فإنّ القلب القاسي بعيدٌ من الله ولكن لا تعلمون، ولا تنظروا في ذنوب العباد كأنكم أربابٌ، وانظروا في ذنوبكم كأنكم عبيدٌ، فإنّما النّاس رجلان: مبتلىً ومعافى، فارحموا أهل البلاء، واحمدوا الله على العافية.[4] (متّى ٧:١-٥)

---

(١) ابن المبارك، الزّهد، ص ٢٩١ (رقم ٨٤٨)؛ مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٤ (رقم ١٦٠٧٩)، و١٤، ص٢٤ (رقم ١٧٤٣٢)؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدّنيا، القناعة، في المجموعة، بيروت، ١٩٩٣، المجلّد١، ص٧١؛ وقارن تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٤٧، ص٤٤٤.

(٢) ابن المبارك، الزّهد، ص١٩٨ (رقم ٥٦٣)؛ مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٧ (رقم ١٦٠٨٩).

(٣) أبو داود، الزّهد، ص٤٠ (رقم ١٦).

(٤) انظر: م. ٣٢.

٢٣.قال المسيح عسى ابن مريم: لا تلقوا اللّؤلؤ إلى الخنازير فإنّها لا تصنع به شيئاً، ولا تعطوا الحكمة من لا يريدها، فإنّ الحكمة أفضلُ من اللؤلؤ، ومن لا يريدها شرٌّ من الخنازير.[١] (متى ٦.٧)

٢٤. قال وهب بن منبّه: أجد في كتاب الله المنزل أناساً يدينون لغير العبادة، يجتلبون الدّنيا بعمل الآخرة، يلبسون للنّاس مسوح الضّأن، وقلوبهم كقلوب الذّئاب، وألسنتهم أحلى من العسل، وأنفسهم أمرّ من الصّبر، أف بي يغترّون وإيّاي يجترئون، أقسمت لأبعثنّ عليهم فتنةً أترك الحليم فيها حيران.[٢] (متّى ١٥.٧)

٢٥. ويلكم يا عبيد الدّنيا، كما لا يُغني عن الأعمى سَعَةُ نور الشّمس وهو لا يبصرها؟ كذلك لا يغني عن العالِم كثرةُ علمه إذا لم يعمل به، ما أكثر ثمارَ الشّجر وليس كلّها ينفع، ولا كلّها يُؤكل، وما أكثر العلماء، وليس كلّهم يَنتفع بما عَلِم، فاحتفظوا من العلماء الكَذَبَة الذين عليهم لباس الصّوف منكّسين رؤوسهم للأرض، يطرفون من تحت حواجبهم...[٣] كما ترمق الذّئاب، قولهم مخالفُ فعلهم، من يجتني من الشّوك العنب؟ ومن الحنظل التّين؟ كذلك لا يُثمر قول العالم الكذّاب إلّا زوراً، إنّ البعير إذا لم يوثقه صاحبه في البرّيّة نزع إلى وطنه وأصله، وإنّ العلم إذا لم يَعمل به صاحبه خرج من صدره وخلا منه وعطّله، وإنّ الزّرع لا يصلح إلّا بالماء والتّراب، كذلك لا يصلح الإيمان إلّا بالعلم والعمل، ويلكم يا عبيد الدّنيا! إنّ لكلّ شيءٍ علامةً يُعرف بها، وتشهد له أو

---

[١] ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٥٩؛ قارن أبو القاسم عبدالله بن محمد البغويّ، مسند ابن جعد، بيروت، ١٩٩٠، ص١٢٣ (رقم ٧٦٥).
[٢] أمالي ابن بشران، ص٣٠٤ (رقم ٦٩٦)؛ وقارن تاريخ ابن عساكر، المجلّد٥٣، ص١٢١.
[٣] يشير المحرّر إلى أنّ الكلمات التّالية غير مفهومة.

عليه، وإنّ للدّين ثلاثَ علامات يُعرف بهنّ: الإيمان، والعلم، والعمل.[1] (متّى ٢٠-١٥.٧)

٢٦. قال عيسى ابن مريم: من ذا الذي يبني على موج البحر داراً؟! تلكم الدّنيا فلا تتّخذوها قراراً.[2] (متّى ٧-٢٤.٧)

٢٧. قال رسول الله: مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقيّةٌ قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها النّاس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفةً أخرى، إنّما هي قيعانٌ لا تُمسك ماءً ولا تُنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلِم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به.[3] (متّى ٥٨-٨، ١١-١٥)

٢٨. ورأوه (المسيح) يخرج من بيت مومسةٍ فقالوا: يا مسيح الله، ما تصنع عند هذه؟ فقال: إنّما يأتي الطّبيب المرضى.[4] (متّى ١٣.٩)

٢٩. قال عيسى ابن مريم: إن كنتم أصحابي وإخواني، فوطّنوا أنفسكم على العداوة والبغضاء من النّاس، فإنّكم إن لم تفعلوا فلستم لي بإخوان، إنّي إنّما أعلمكم لتعلّموا لا لتعجبوا، إنّكم لا تبلغون ما تأملون إلّا بصبركم على ما تكرهون، ولا تنالون ما تريدون إلّا بترككم ما تشتهون، إيّاكم والنّظرة فإنّها

---

(١) تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٦١.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٣٠.

(٣) صحيح البخاريّ، المجلّد١، ص ٣٢-٣ (رقم ٧٩).

(٤) بهاء الدّين محمّد بن حسن بن حمدون، التّذكرة، بيروت، ١٩٩٦، المجلّد١، ص٥٧-٨ (رقم ٦٧).

تزرع في القلب شهوةً، وكفى بها لصاحبها فتنةً، طوبى لمن كان بصر عينه في قلبه، ولم يكن قلبه في بصر عينه، ما أبعد ما فات، وما أدنى ما هو آتٍ، ويلٌ لصاحب الدّنيا، كيف يموت وتتركه؟ ويثق بها وتغرّه؟ ويأمنها وتمكر به؟ ويلٌ للمغترّين قد أزفهم ما يكرهون، وجاءهم ما يُوعدون، وفارقوا ما يحبّون في طول اللّيل والنّهار، فويلٌ لمن كانت الدّنيا همّه والخطايا عملَه، كيف يفتضي غداً بربّه؟....[1] (متّى ١٠)

٣٠. قال وهب بن منبّه: خرج عيسى ابن مريم ذات يومٍ مع جماعةٍ من أصحابه، فلمّا ارتفع النّهار مرّوا بزرعٍ قد أمكن من الفرك، فقالوا: يا نبيّ الله، إنّا جياعٌ، فأوحى الله إليه أن ائذن لهم في قُوتهم، فأذن لهم، فتفرّقوا في الزّرع يفركون ويأكلون....[2](متّى ٢-١.١٢)

٣١. فقد الحواريّون نبيّهم عيسى فقيل لهم: توجّه نحو البحر، فانطلقوا يطلبونه، فلما انتهوا إلى البحر إذا هو قد أقبل يمشي على الماء، يرفعه الموج مرّةً ويضعه أخرى، وعليه كساءٌ مرتدي بنصفه ومتّزرٌ بنصفه، حتّى انتهى إليهم، فقال له بعضهم: ألا أجيء إليك يا نبيّ الله؟ قال: بلى، قال: فوضع إحدى رجليه في الماء ثم ذهب ليضع الأخرى، فقال: أوه غرقت يا نبي الله، قال: أرني

---

[1] تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص٤٦٢-٣؛ البيهقيّ، الزّهد، ص١٦٧ (رقم ٣٨٤)؛ ابن العربيّ، كتابٌ فيه معاني الزّهد، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٠٢.

[2] أبو بكر محمّد بن وليد الطرطوشيّ، سراج الملوك، بيروت، ١٩٩٥، المجلّد١، ص٤٧-٨. بقيّة هذه القصة تختلف كثيراً عن تلك التي في متّى، وتنطوي على احتجاج سيّد الحقل على سرقة ممتلكاته، و يصلّي يسوع إلى الله أن يكشف كلّ من أصحاب الحقل السّابقين لإعطاء الإذن لهم بتناول الطّعام.

يدك يا قصير الإيمان، لو أنّ لابن آدم من اليقين قدرَ شعيرة مشى على الماء.[1] (متّى ٣٣-٢٥.١٤)

٣٢. قال عيسى ابن مريم: إذا كانت بينك وبين أخيك معتبةٌ فالقَهُ فسلّم عليه، واستغفر لك وله، فإن قبل فأخوك، وإن أبى فأشهد عليه شاهدين أو ثلاثةً أو أربعةً، فعلى ذلك قامت شهادة كلّ شيءٍ، أو مجلسَ قومه، وإن أبى فليكن كصاحب مَكْسٍ وكمن كفر بالله.[2] (متّى ١٧-١٥.١٨)

٣٣. قال رسول الله: لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه.[3] (متّى ١٩.١٩)

٣٤. قال عيسى ابن مريم لرجلٍ من أصحابه كان غنياً: تصدّق بمالك، فكره ذلك، فقال: لا يدخل الغنيّ الجنّة.[4] (متّى ٣-٢١.١٩)

٣٥. قال رسول الله: إنّما أجلكم في أجل مَن خَلَفَ من الأمم، ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشّمس، وإنّما مثلكم ومثل اليهود، والنّصارى، كرجلٍ استعمل عمّالاً، فقال: من يعمل لي إلى نصف النّهار على قيراط قيراط؟ فعملت اليهود إلى نصف النّهار على قيراط قيراط، ثمّ قال: من يعمل لي من

---

(١) ابن أبي الدّنيا، كتاب اليقين، في مجموعة، المجلّد١، ص ٣٦-٧، تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص ٤٠٨-٩، ٤١٧.

(٢) القرشيّ، الجامع، المجلّد١، ص٣٨٣ (رقم ٢٧٠)؛ المندهيريّ، المجلّد٣، ص٣٧٥، مختلفةً قليلاً في تاريخ ابن عساكر، المجلّد٧، ص١٣٨.

(٣) ابن مبارك، الزّهد، ص٢٣٦ (رقم ٦٧٧)؛ الطّبرانيّ، مسند، المجلّد٤، ص ١٤ (رقم ٢٠٩٣)، ٣٨ (رقم ٢٦٧٠)؛ القرشيّ، الجامع، المجلّد١، ص٣٤٧ (رقم ٢٤١)، وتاريخ ابن عساكر، المجلّد٨، ص٣١٣، المجلّد٣٨، ص٣٠٠؛ أبو يعلى، مسند، المجلّد٥، ص٤٠٧ (رقم ٣٠٨١)؛ وانظر: AJ. وينسنك، Concordance et indices de la tradition musulmane، ليدن، ١٩٣٦-١٩٨٨، s.v. Eubb.

(٤) مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص١٩٦ (رقم ١٦٠٨٤).

نصف النّهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النّصارى من نصف النّهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ ثمّ قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشّمس على قيراطين قيراطين؟ ألا، فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشّمس، على قيراطين قيراطين؟ ألا لكم الأجر مرّتين، فغضبت اليهود، والنّصارى، فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقلّ عطاءً، قال الله: هل ظلمتكم من حقّكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنّه فضلي أعطيه من شئت.[1] (متّى ٢٠-١٦.١)

٣٦. قال رسول الله: سيّد القوم خادمهم [2]. (متّى ٢٦.٢٠)

٣٧. دخل عيسى ابن مريم مسجد بيت المقدّس، وتبعه بنو إسرائيل، فجعل ثوبه مخراقاً وسعى عليهم ضرباً، وقال: يا بني الحيّات والأفاعي، اتّخذتم مساجد الله أسواقاً.[3] (متّى ٢١-١٤.١٢)

٣٨. قال الله تعالى فيما يعيب به أحبار بني إسرائيل: **تفقّهون لغير الدّين، وتعلّمون لغير العمل، وتبتاعون الدّنيا بعمل الآخرة، تلبسون للنّاس جلود الضّأن، وتُخفون أنفس الذّئاب، وتنفون القذى من شرابكم، وتبتلعون أمثال الجبال من الحرام، وتُثقلون الدّين على النّاس أمثال الجبال، ولا تعينونهم برفع الخناصر، تطوّلون الصّلاة وتبيّضون الثّياب، تقتنصون مال اليتيم والأرملة،**

---

[1] انظر: م. ٣٣.

[2] تاريخ ابن عساكر، المجلّد٣٣، ص٣١٣.

[3] أبو بكر محمّد بن أحمد الواسطيّ، فضائل البيت المقدّس، القدس، ١٩٧٩، ص٦٧ (رقم ١٠٧).

فبعزّتي حلفت لأضربنكم بفتنةٍ يضِلّ فيها رأيُ كلِّ ذي رأيٍ، وحكمةُ الحكيم.[1] (متّى ٢٣)

٣٩. قال المسيح: ويلكم يا علماء السّوء لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدّقيق الطّيب فيمرّ، ويمسك النّخالة، وكذلك أنتم تُخرجون الحكمة من أفواهكم، ويبقى الغّل في صدوركم، ويحكم! إنّ الذي يخوض النّهر لا بد من أن يصيب ثوبَه الماء، وإنْ جهد ألّا يصيبه، كذلك من يحبّ الدّنيا لا ينجو من الخطايا.[2] (متّى ٢٣)

٤٠. قال الحواريّون للمسيح: يا مسيح الله انظر: إلى مسجد الله ما أحسنه، قال: آمين آمين، بحقٍّ أقول لكم، لا يترك الله مِن هذا المسجد حجراً قائماً على حجر إلّا أهلكه بذنوب أهله، إنّ الله لا يَصنع بالذّهب ولا بالفضّة ولا بهذه الأحجار التي يعجبكم شيئاً، إنّ الأحبّ إلى الله منها القلوب الصّالحة، وبها يعمر الله الأرض، وبها يخرب الله الأرض إذا كانت على غير ذلك.[3] (متّى ٢-٢٤.١)

٤١. قال رسول الله: ما مِن مؤمن يُطعم مؤمناً جائعاً إلّا أطعمه الله من ثمار الجنّة، وما مِن مؤمن يسقي مؤمناً على ظمءٍ إلّا سقاه الله من رحيقٍ مختومٍ

---

[1] ابن مبارك، الزّهد، ص١٦١ (رقم ٤٧٠)؛ أبو داود، ص٣٥ (رقم ٧). وقارن، ص٣١-٢ (رقم ١)؛ وابن حمدون، المجلّد١، ص ٥٨ (رقم ٦٨) في أبو داود، ص٣٦ (رقم ٨). وجدنا أنّ القرّيسيّين يُدعَون قرّاء، ابن وهب يقول للمسلمين إنّ مثل هؤلاء سيظهر في وسطهم (أي الخوارج)؛ أيضاً الزّمخشري، ربيع الأبرار، قم، ١٩٨٩، المجلّد١، ص٤٩٠.

[2] تاريخ ابن عساكر، المجلد ٤٧، ص٤٦٠.

[3] انظر: الحاشية رقم ٣٨.

(س٢٥٨٣) وما من مؤمنٍ يكسو مؤمناً عارياً إلّا كساه الله من خضر الجنّة.[1] (متّى ٦-٣٤.٢٦)

٤٢يقول الله: يا ابن آدم استطعمتُك فلم تطعمني، فيقول: يا ربّ وكيف استطعمتني ولم أطعمك، وأنت ربّ العالمين، فقال:

أما علمت أنّ عبدي فلاناً استطعمك فلم تطعمه، أما علمت أنّك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، فقال: يا رب وكيف أسقيك وأنت ربّ العالمين، فقال: أما علمت أنّ عبدي فلاناً استسقاك فلم تسقه، أما علمت أنّك لو كنت سقيته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، فقال: يا رب وكيف أعودك وأنت ربّ العالمين، فقال: أما علمت أنّ عبدي فلاناً مرض، فلو كنت عدته لوجدت ذلك عندي أو وجدتني عنده؟.[2] (متّى ٤٥-٣٤.٢٦)

٤٣. إن عيسى ابن مريم لمّا أعلمه الله أنّه خارج من الدّنيا جزع من الموت وشقّ عليه، فدعا الحواريّين، فصنع لهم طعاماً وقال: احضروني اللّيلة فإنّ لي إليكم حاجةً، فلمّا اجتمعوا إليه من اللّيل، عشّاهم وقام يخدمهم، فلما فرغوا من الطّعام أخذ يغسل أيديهم بيده، ويوضّئهم، ويمسح أيديهم بثيابه، فتعاظموا ذلك وتكارهوه، فقال: ألا من ردّ عليّ اللّيلة شيئاً ممّا أصنع فليس منّي، ولا أنا منه، فأقرّوه حتّى إذا فرغ من ذلك قال: أمّا ما صنعت بكم اللّيلة،وما خدمتكم على الطّعام، وغسلت أيديكم بيديّ، فليكن لكم بي أسوةٌ، فإنّكم ترون أنّي خيركم، فلا يتعاظم بعضكم على بعض، وليبذل بعضكم نفسه

---

[1] مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص٢٣٤ (رقم ١٦٢٠٢).

[2] إسحاق بن إبراهيم، مسند، المدينة المنوّرة، ١٩٩١، المجلّد١، ص١١٥ (رقم ٢٨).

لبعض، كما بذلت نفسي لكم، وأمّا حاجتي التي استعنت بكم عليها، فتدعون الله، وتجتهدون في الدّعاء أن يؤخّر أجلي، فلما نصبوا أيديهم للدّعاء، وأرادوا أن يجتهدوا، أخذهم النّوم حتّى لم يستطيعوا دعاءً، ثم أيقظهم وهو يقول: سبحان الله أما تصبرون لي ليلةً واحدةً تعينوني فيها؟! قالوا: والله ما ندري ما لنا، لقد كنّا نسمر فنكثر السّمر، وما نطيق اللّيلة سمراً، ولا نريد دعاءً إلّا حيل بيننا وبينه، فقال: يُذهب بالرّاعي ويتفرّق الغنم، وجعل يأتي بكلامٍ نحو هذا، ينعى به نفسه، فقال: الحق أقول لكم: ليكفُرنّ بي أحدكم، قبل أن يصيح الدّيك، ولَيبيعُني أحدكم بدراهم يسيرةٍ، وليأكلنّ ثمني.[1] (متى ٣٤-١٧.٢٦)

٤٤. كان طعام يحيى بن زكريّا الجراد وقلوب الشّجر.[2] (مرقس ٦.١)

٤٥. قال عيسى ابن مريم: لو أنّ ابن آدم عمل بأعمال البرّ كلّها، ولم يحبّ في الله، ويبغض في الله، ما أغنى ذلك عنه شيئاً.[3] (مرقس ٣٦٨)

٤٦. طوبى لمن بكى من ذكر خطيئته، وحفظ لسانه، ووسعه بيته.[4] (لوقا ٢١.٦)

٤٧. جاء رجلٌ إلى عيسى فقال: يا معلّم الخير، علّمني شيئاً ينفعني الله به ولا يضرّك ذلك، فقال: تدعو الله يسر عليك من الأمر ما لا يجب مع الله

(١) تاريخ ابن عساكر، المجلّد٤٧، ص ٤٧٠-١.
(٢) المرجع نفسه، المجلّد ٦٤، ص١٩٨.
(٣) المرجع نفسه، المجلّد٤٧، ص٤٤٥.
(٤) ابن الجراح، الزّهد، المجلّد١، ص٢٥٩ (رقم ٣١).

لغير الله، وترحم بني جنسك رحمتَك، وما لا تحبّ أن يُؤتى إليك لا تأته إلى غيرك، وأنت تقيٌّ حقاً.[1] (لوقا ٦.٣١)

٤٨. مرّت بعيسى امرأةٌ، فقالت: طوبى لِحجرٍ حملك، ولثديٍ أرضعك، قال: لا، بل طوبى لمن قرأ القرآن ثمّ اتّبع ما فيه.[2] (لوقا ٨-١١.٢٧)

٤٩. أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبياء بني إسرائيل: يا بني إسرائيل، إلى كم تجترئون عليّ، أو إلى كم تقتلون أنبيائي ورسلي، أو إلى كم تعصون أمري، اتّقوا ألّا آخذكم بكلّ دمٍ كان من دم يحيى بن زكريّا، ودم ابن آدم الذي قتل أخاه، اتّقوا ألّا أنصرف بوجهي عنكم، ولا أقبل به عليكم، وإلى كم أضمّكم تحت كنفي كما تضمّ دجاجة فراخها تحت جناحها ثمّ تجترئون عليّ.[3] (لوقا ٣٤.١٣)

٥٠. طوبى لمن تواضع من غير منقصةٍ، وذلّ في نفسه من غير مسكنةٍ، وأنفق مالاً جمعه في غير معصيةٍ، ورحم أهل الذّلّ والمسكنة، وخالط أهل الفقه والحكمة، طوبى لمن ذلّ في نفسه، وطاب كسبه، وصلحت سريرته، وكرمت علانيته، وعزل عن النّاس شرّه، طوبى لمن عمل بعلمه، وأنفق الفضل من ماله، وأمسك الفضل من قوله.[4] (لوقا ١٥-١١.١٤)

٥١. بينما بنو إسرائيل يصلّون إذ جاء رجلان فدخل أحدهما، ولم يدخل الآخر، وقام على أبوابِ المسجد يقول: أنا أدخل بيت الله؟ ليس مثلي يدخل

---

(١) انظر: م. ٣١.

(٢) انظر: م. ٣٥.

(٣) ابن بشران، أمالي، ص٣٨ (رقم ٣٦)؛ وقارن بين تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٦٤، ص٢١٢.

(٤) تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٦٣ ص٣٥، المجلّد ٥٨ ص٣٤٩.

بيت الله، وقد عملت كذا وكذا، وعملت كذا وكذا، وجعل يبكي ولم يدخل.
قال كعبٌ: كُتب من الغد إنّه صدّيق.[1] (لوقا ١٣-١٨، ٩)

٥٢. أُتي عِيسَى ابن مريم برجلٍ زنا، فأمر برجمه، فأخذوا الحجارة، فقال عيسى: لا يرجم رجلٌ عمل عمله، قال: فألقوا الحجارة، غير يحيى بن زكريّا.[2] (يوحنّا ٩-٣٨)

٥٣. قال رجلٌ لرسول الله: طوبى لمن رآك وآمن بك. قال: طوبى لمن رآني وآمن بي، ثمّ طوبى، ثمّ طوبى، ثمّ طوبى لمن آمن بي ولم يرني.[3] (يوحنّا ٢٠، ٢٩)

٥٤. قال الله: أعددت لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشرٍ.[4] (كور١، ٢، ٩، الإشارة في، ٦٤، ٤، ٦٥، ١٧)

٥٥. إنّما مثل العبد المؤمن حين يصيبه الوعك، أو الحمّى، كمثل حديدةٍ تُدخل النّار فيذهب خبثها ويبقى طيّبها.[5] (كور١، ٣، ١٣)

٥٦. قال ابن عمر: لا يبلغ عبدٌ حقيقة الإيمان حتّى يعدّه بعضٌ من النّاس من الحمقى في دينهم.[6] (كور١ ٤، ١٠، راجع ١، ٢٧، ١٨) أكثروا ذكر الله حتّى يقولوا مجنونٌ[7]. (كور١، ٤، ١٠)

---

[1] أبو داود، ص٣٧ (رقم ١٠).
[2] تاريخ ابن عساكر، المجلّد ٦٤، ص ١٩٦-٨.
[3] انظر: م. ٣٧.
[4] انظر: م. ١٩.
[5] ابن عساكر، المجلّد٣٤، ص١٨٥.
[6] مصنّف ابن أبي شيبة، المجلّد١٣، ص٣٢٤ (رقم ١٦٤٧٨).
[7] تاريخ ابن عساكر، المجلّد ١٧، ص ٢٢٠.

٥٧. ليأخذ أحدكم من العمل ما يطيق؛ فإنّ أحدكم لا يدري ما قدْر أجله.[١] (تس ٢.٣.٢.١٠)

٥٨. حبّ الدّنيا أصل كلّ خطيئة.[٢] (يعقوب ٤.٤، ١ يوحنّا ٢.١٥)

٥٩ إنّ لله مائدة. وفي رواية: مأدبةً بقرقيسيا، يطلع مطلعٌ من السّماء، فينادي: يا طير السّماء ويا سباع الأرض هلمّوا إلى الشّبع من لحوم الجبّارين.[٣] (٢٣،٢١-٤)

الملحق الثّاني

وثيقة الإنجيل في ابن عساكر [٤]

عن إسماعيل بن عيسى بن عطيّة السّعديّ، وعبدالله بن زياد بن سمعان [٥]كلاهما قال: عن واحدٍ من أهل الكتاب اعتنق الإسلام...

يا معشر الحواريّين، لا تحملوا على اليوم همّ غدٍ، حسب كلّ يومٍ همّه، ولا يهتمّ أحدكم لرزق غدٍ، فإنكم لم تُخلقوا لغدٍ، وإنّما خُلق غدٌ لكم[٦] فخالق الغد يأتيكم فيه بالرّزق، ولا يقولنّ أحدكم إذا استقبل الشّتاء: من أين آكل

---

[١] ابن الجرّاح، الزّهد، المجلّد٢، ص.٤٩٨ (رقم ٢٣٧).

[٢] البيهقيّ، الزّهد، ص١٣٤ (رقم ٢٤٧)؛ ابن أبي الدّنيا، الزّهد، ص٤٣ (رقم ٥١)؛ القاسم بن إبراهيم، سياسة النّفس، في المجموعة، المجلّد٢، ص٣٤٢؛ بينما في ابن حمدون، تذكرة، المجلّد١، ص٥٨ (رقم ٦٩)، هذا البيان مرتبطٌ بيسوع، من المرجّح أنه مستندٌ على متّى. ٦.٢٤.

[٣] يوسف بن يحيى السّلميّ، عقد الدّرر الزّرقاء، ١٩٨٧، ص١٥٦ (رقم ١٥٥)؛ ومحمد الباقر المجلسيّ، بحار الأنوار، بيروت، ١٩٨٣، المجلّدLII، ص٣٣٧.

[٤] تاريخ ابن عساكر، المجلد ٧٣، ص ٦٠-٤.

[٥] عبد الله بن زياد بن سمعان بن سليمان بن بطريق القرشيّ المدنيّ، عشرون/ القرن الثّامن م، (تاريخ ابن عساكر، المجلّد٢٨، ص ٢٦٥-٨٣).

[٦] قراءة كلمة "غذاء" ب "غد".

ومن أين ألبس، وإذا استقبله الصّيف يقول: من أين آكل ومن أين أشرب، فإن كان لك في الشّتاء بقاءٌ فلك فيه رزقٌ، وإن كان لك في الصّيف بقاءٌ فلك فيه رزقٌ، ولا تحمل همّ شتائك وصيفك على يومك، حسبُ همّ كلّ يومٍ بما فيه. (متّى ٦.٢٥-٣٤، لوقا ١٢.٢٢-٥، ٢٩).

يا معشر الحواريّين، إنّ ابن آدم خُلق في الدّنيا في أربعة منازل. فهو في ثلاثةٍ منها بالله واثقٌ وظنّه بالله حسنٌ، وفي الرّابعة ظنّه بالله سيّءٌ يخاف خذلان الله إيّاه. أمّا المنزلة الأولى فإنّه يُخلق في بطن أمّه خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث. ظلمة البطن وظلمة الرّحم (٦١)[1] وظلمة المشيمة. يدرّ الله عليه رزقه في جوف ظلمة البطن، فإذا خرج من البطن وقع في اللّبن، لا يسعى إليه بقدمٍ، ولا يتناوله بيدٍ، ولا ينهض إليه بقوّةٍ بل يُكره عليه حتّى يرتفع عن اللّبن وينفطم[2] ويقع في المنزلة الثّالثة بين أبويه يكسيان عليه، فإذا ماتا تركاه يتيماً، فعطف عليه النّاس يطعمه هذا ويكسوه هذا، رحمةَ الله. وكذلك الله تعالى، لا يناول الله العباد شيئاً من يده إلى أيديهم، ولكن يرزقهم ويتزل عليهم من خزائن ما عنده على يدي عباده بقدرٍ ما يشاء، حتّى إذا بلغ منزلته الرّابعة واستوى خلقُه واجتمع، وكان رجلاً، خشي ألّا يرزقه الله اجترأ على الحرام، وعدا على النّاس يقتلهم على الدّنيا، فسبحان الله. ما أبعد هذين الأمرين بعضهما من بعض. يُحسِن ظنّه بالله وهو صغيرٌ، وإذا كبر ساء ظنّه، فأوثق نفسه في طلب ما كفل له به.

[1] أرقام الصّفحات هي من الإصدار المطبوع لتاريخ ابن عساكر (انظر: م ١٠٤ أعلاه).
[2] قراءة "يفطم" عوضاً عن "ينظم".

يا معشر الحواريّين، اعتبروا بالطّير يطير في جوّ السّماء، هل رأيتم طيراً قطّ يدخر بالأمس رزق غدٍ لم يرده؟ يأوي إلى وكره بغير شيءٍ ادّخره، ثم يصبح غادياً مستبشراً فيعرض له رزقه ثمّ يرجع إلى وكره (متّى ٦.٢٦، لوقا ١٢.٢٤). وكذلك البهائم والسّباع والحيتان والوحوش، وابن آدم يدّخر رزق الأبد في يومٍ لو قدر عليه، ولو فارق الدّنيا وعاين الآخرة لندم ندامةً لا تغني عنه شيئاً.

يا معشر الحواريّين، إنّ أبغض العلماء والقرّاء إلى الله، الذين يحبّون أن يسودوا في المجالس، ويُذكروا عند الطّعام ويُشار إليهم بالأصابع . الذين يفرغون جيوب الأرامل . أولئك يضاعف الله لهم العذاب! (متّى ٢٣.٥،٦) يا معشر الحواريّين، بحقٍّ أقول لكم، ما الدّنيا تحبّون ولا الآخرةَ ترجون، ولو كنتم تحبّون الدّنيا عملتم العمل الذي تدركون به الدّنيا، ولو كنتم ترجون الآخرة لعملتم العمل الذي تدركون به الآخرة (متّى ٦.٢٤). **بحقٍّ أقول لكم، أمسيتم في زمانٍ كلامكم كلام الأنبياء، وفعلكم فعل السّفهاء. كلامكم يُبرئ الدّاء وقلوبكم داءٌ لا يقبل الدّواء،** فقد قتلتم أنفسكم على حبّ الدّنيا، قلوبكم تتلقّى من أعمالكم، وأعمالكم لا تتلقى من ذنوبكم، اعلموا أنّ هذه الأرض تحمل الجبال، وهذه الجبال تمسك الأرض، وأجسادكم تحمل قلوبكم، وقلوبكم لا تمسك أجسادكم. بحبّ الدّنيا زاغت فمالت بكم، سحرت الدّنيا (٦٢) أعينكم، أصبحت الدّنيا عندكم بمنزلة العروس المجلّية. يعشقها كلّ من رآها، وهي بمنزلة الحيّة لِيّنٌ مسّها تقتل بسمّها.

يا معشر الحواريّين، ليكن همّكم من الدّنيا أنفسكم تفوزوا بها، ولا تكن همّتكم بطونكم وفروجكم. تضمرون من الطّعام وتملّون من الحكمة.



يا معشر الحواريّين، لو توكّلتم على الله حقّ توكّله، لأتاكم بالرّزق كما يأتي الطّيرَ رزقُه في جوّ السّماء تغدو خماصاً وتروح بطاناً.

يا معشر الحواريّين، هل تستطيعون أن تعبدوا زين يعني الدّنيا والآخرة؟ من طلب الدّنيا ترك الآخرة، ومن طلب الآخرة تركَ الدنيا، هو مثل كالوها.[1] الشّعير وملح الجريش، واخرجوا من الدّنيا سالمين.

يا معشر الحواريّين، قد تنطّحت لكم الدّنيا فجعلتكم فوقها، فليس بنار عَلَمٍ فيها إلّا اثنان، الملوك والنّساء، أمّا الملوك فإن لم تنازعوهم في دنياهم لم ينازعوكم في دينكم، وأمّا النّساء فاستعينوا عليهنّ بالصّيام، واعلموا أنّ النّظر إلى النّساء سهمٌ من سهام إبليس، مسمومٌ وهو يزرع الشّهوة في القلب وكفى بصاحبها خطيئةً، إنّما قتلت الملوك (النّاس) الأخيار لأنّهم دعوهم (الأخيار) إلى دنياهم، فلم يجيبوهم، وأظهروا النّاس على عيوبهم فقالوا: نقتلهم فنستريح منهم.

يا معشر الحواريّين، لا تُنازعوا أهلَ الدّنيا في دنياهم فينازعوكم دينكم. فلا دنياهم أصبتم، ولا على دينكم أبقيتم.

يا معشر الحواريّين، انطقوا بالحكمة التي جعل الله لكم في قلوبكم، ولا تدنّسوا أبدانكم بعَرَض الدّنيا، الدّنيا لا تسرّ، **واعلموا أنّ هذه الحكمة تنوّر القلوب إذا ما مسّها العمل؛ فلا تَفسُدوا فتُفسدوا النّاس، وإنّ مثل الحكيم الذي يعمل بحكمته، كمثل الشّمس تضيء للخلائق ولا تحرق نفسها، وإنّ مثل الحكيم الذي لا يعمل (٦٣) بحكمته، كمثل السّراج يضيء من حوله ويحرق**

---

[1] في النّصّ كالوها (ربما)، رغم أنّها غير منطقيّة، من المرجح أنّها فعلٌ أو صفةٌ لكلمة الشّعير التي تليها.

نفسه، ومثل الحكيم الذي يعمل بحكمته كمثل الأترجّة، ريحها طيّب وطعمها طيّب، وإنّ مثل الحكيم الذي لا يعمل بحكمته، كمثل شجرة الدّفل، ورقها حسن وطعمها مرٌّ، وإنّ مجالسة المؤمن الحكيم كمجالسة المسك، إن لم يُصبك منه شيءٌ أصابك ريحه، وإنّ مجالسة الرّجل السّوء، بمنزلة مجالسة القبر، إن لم يصبك شراره أصابك دخَانه، فإيّاكم ومجالسةَ أهل المعاصي.

يا معشر الحوارّيين، لا تصفّوا البعوض عن شرابكم وتشربوا الفيلة، تنزعون القذى من أعين النّاس، وتَدَعُون العوارض في أعينكم، تنظرون في ذنوب النّاس كأنكم أرباب. لا تنظروا في ذنوب النّاس (متّى ١.٧-٥)، فالأرباب ما نظروا في ذنوبكم كالعبيد، ما النّاس إلّا كالرّجلين، مبتلىً ومعافى، فارحموا صاحب البلاء، واحمدوا الله على العافية.

يا معشر الحوارّيين، إنّ الله قال لموسى: يا موسى لا تحلف باسمي كاذباً، وأمر موسى بني إسرائيل: لا تحلفوا بالله إلّا وأنتم صادقون. وأنا آمركم ألّا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين، ولكن قولوا نعم،ألا يكفي بالكذب إثماً وبالحلف غدراً، (متّى ٣٣.٥-٥). يا بني إسرائيل، كونوا حكماء علماء، لا تضعوا الحكمة إلّا عند أهلها، ولا تكتموها أهلَها، فإنكم إن تكلّمتم بالحكمة عند غير أهلها جهلتم، وإن منعتموها أهلها فقد ظلمتموها، فكونوا كالطّبيب العالم الذي يضع دواءه حيث يعلم أنّه ينفع، فقولوا الحكمة واعملوا بها، واقبلوها ممّن يقولها، وإن أبغضتم قائلها، واجتنبوا قول السّوء، وإن أحببتم قائله أحبّوا من أبغضكم، وصِلوا من قطعكم، وأعطوا من حرمكم، وصلّوا على من لعنكم، فإنكم إن كنتم تحبّون من أحبكم وتعطون من أعطاكم، كانت تلك مكافأةً، فليس لكم فضلٌ على أحدٍ، ولكن أعطوا من منعكم، وبرّوا

آبائكم وأمّهاتكم ليصرف الله عنكم العسر وييسّر لكم اليسر،اعفوا عن النّاس يعفُ الله عنكم،ألا ترون إلى ربّكم كيف تشرق الشّمس على أعدائه، ويقسم رزقه لهم؟ (متّى ٥.٤٣-٨) لا يحرمهم أرزاقهم لمعصيتهم إيّاه، ويدعوهم إلى التّوبة على أن يدخلهم الجنّة، واعلموا أنّ لكلّ كلمةٍ حسنةٍ أو سيّئةٍ جواباً تُعطون جوابها يوم القيامة، وإذا قرّب أحدكم قربانه ليذبحه، فليذكر إن كان أخوه عليه في نفسه شيءٌ، فليترك قربانه وليذهب إلى أخيه فيرضيه، ثمّ ليذبح قربانه.(متّى ٥.٢٣-٤).

يا بني إسرائيل، كافئوا بالإحسان، وادرؤوا بالحسنة السّيئة، عند الله حَسَبُ كلّ امرئٍ، إذا أُخذ قميصُ أحدكم، فليبسط إزاره أيضاً، ومن لُطم خدُّه فليمكّن خدّه الآخر ليلطمه، وإن سخّرك[1] رجلٌ ميلاً، فاذهب معه ميلاً آخر (متّى ٥.٤٠-١). وأيّ ما رجلٍ منكم أصاب الخطيئة بعينه، فإن كان الله رضي أن ينزعها فلينزعها، وإن أصاب بعينيه جميعاً، فإن كان الله رضي أن ينتزعهما جميعاً، فلينتزعهما. فإنّه أريك [2] في الدّنيا أعمى وفي الآخرة بصيرٌ له، وإن أصاب الخطيئة بيديه ورجليه، كان لله رضىً أن يقطعها، فليقطعها جميعاً، فإنّه لا يكون له في الدّنيا يدان ولا رجلان، خيرٌ له من أن يكون له يدان ورجلان في النّار.(متّى. ٥.٢٩-٣٠).

يا بني إسرائيل، لا تجالسوا الملوك على موائدهم، ولا تأكلوا ما يأكلون، ولا تلبسوا ما يلبسون، ولا تركبوا ما يركبون، فإنّ ذلك مَنَعَةٌ لكم عند الله، ونقصٌ في الدّرجات.

---

(١) قراءة "صحبك" عوضاً عن "سخّرك".

(٢) القراءة "خير".

يا بني إسرائيل، ما يغني عن البيت المظلم السّراج على ظهره وباطنه مظلمٌ، فأبدوا بيوتكم فأسرجوا فيها قبل أن يُنتهب ما فيها فتخرب، ولا تعطوا النّاس سُرُجَكُم، ابتدئوا بأنفسكم فأدّبوها، وعظوها، واعملوا بالحكمة ثمّ علّموها النّاس.

ما يغني عن الجسد إن كان ظاهره صحيحاً وباطنه فاسداً؟وما تغني عنكم أجسادكم إذا عجبتم وفسدت قلوبكم؟ وماذا يغني عنكم أن تنقّوا[1] جلودكم وقلوبكم دنسةٌ؟ تخرجون الحكمة إلى النّاس، وتمسكون الغلّ في صدوركم؟ لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدّقيق الطّيب ويمسك النّخالة، فكذلك الحكمة تخرج من أفواهكم ويبقى الغلّ في صدوركم، دعوا الشّرّ ثمّ اطلبوا الخير ينفعكم، فإنّكم إذا جمعتم الخير والشّرّ فكيف ينفعكم الخير؟**إنّ الذي يخوض الماء لا بدّ من أن يصيب ثوبَه نضحُ الماء وإنْ جهد! فكذلك من يحب الدّنيا لا ينجو من الخطايا.**



---

[1] قراءة تنقوا، عوضاً عن تبقوا

جدال إسلاميٌّ - مسيحيٌّ من نصّ سريانيٍّ غير محرّر

ظهورات وشهادات حول حكم شريعة ربّنا

موريل ديبي

"تجلّيات وشهادات حول شريعة ربّنا" هو واحدٌ من عددٍ من النّصوص السّريانيّة مع محتوى أخرويٍّ برز في نهاية القرن السّابع الميلاديّ وبعده. ولم يتمّ تعميم النّصّ حتّى الآن، ولم تتمّ دراسته أبداً، وأنا أخطّط مع آلان ديسريموكس لطباعة النّصّ، وقد قمت بالمحاولة الأولى لتحليله؛ وأقدّم هنا نتيجةً لهذا التّحقيق الأوّليّ"الشّهادات"تسميتي لهذا النّصّ، وهو مجهولٌ، ومن دون تاريخٍ أو دلالةٍ على مكان تكوينه، **ومن ثمّ، فإنّنا مضطرون للبحث عن الحجج الدّاخليّة التي من شأنها أن تسمح لنا بتحديد النّصّ من ناحية المكان والزّمان.**

يتمّ الاحتفاظ بالشّهادات في مخطوطتين من أواخر القرن الثّامن عشر: SYR الفاتيكان. ١٦٤ (مؤرخة ١٧٠٢ م)[١]، ولندن، BL add ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩ م)[٢].

---

[١] انظر: S.E. Assemanus، Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum cata- logus، روما، ١٧٥٩، ص٣٢٩-٣١.

[٢] و. رايت، فهرس المخطوطات السّريانيّة في المتحف البريطانيّ المكتسبة منذ عام ١٨٣٨، لندن، ١٨٧٢، المجلّد.٣، ص. ١٠٦٤-٩، رقم. DCCCCXXII.

محتوى المخطوطات

يمكن النّظر إلى محتوى المخطوطتين في الجدول التّالي:

*SYR الفاتيكان. ١٦٤ (١٧٠٢ م)

(١-٦٤. وما يليها) كهف الكنوز.

(٧٦٥- ٧٧١. وما يليها) سؤال سمعان سيفاس عن أصل الأسرار الإلهيّة والمعموديّة.

*لندن، BL add. ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩م).

(١-٥٠. وما يليها) كهف الكنوز.

(٧٥٠-٧٥٤. وما يليها) سؤال مار سمعان سيفاس حول الإفخارستيا والمعموديّة

*SYR الفاتيكان. ١٦٤ (١٧٠٢ م)

(٧٧١-٧٣ وما يليها) سؤال عزرا الكاتب حول نهاية الزّمان ومملكة الإسماعيليّين.

(٧٧٥-٧٩ وما يليها) عهد آدم.

(٧٩-١٠٩. وما يليها) شهادات من الأنبياء بشأن حكم شريعة المسيح.

F. ١١٠، بيانات نسخ: المخطوطة تمّ نسخها من قبل الشّماس هورمزد بن سيرياكوس بن اسكر من المَوْصِل،AnGraec ٢٠١٣ (=١٧٠٢م)

*لندن، BL add. ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩م).

(٧٥٤-٧٥٧. وما يليها) سؤال عزرا الكاتب فيما يتعلق بمملكة الإسماعيليّين.

(٧٥٧-٧٥٨. وما يليها) عهد آدم.

(٧٥٨-٧٧٧. وما يليها) الظّهورات والرّؤى عن الشّرعيّين من الأنبياء الحقّ والقدامى بشأن حكم شريعة المسيح.

(f. ٧٧٧) أسماء الدّول التي نشأت بعد بلبلة الألسنة.

(٧٧٧-٨١. وما يليها) مقتطفاتٌ حول نبوخذ نصّر من خطاب يوحنّا الذّهبيّ الفم.

f. ٨١، بيانات النّسخ: المخطوطة. نُسخت من قبل الكاهن هومو بن دانيال من القوش،AnGraec ٢٠٢٠ (١٧٠٩م)

(٧٨١-٧١٥٧. وما يليها) كتاب نملة سليمان البصرة.

f. ٧١٥٧، بيانات النّسخ الثّاني من نفس الكاتب (١٥٩-٢٣٢. وما يليها) سجلّات كتبها سمعان شنكلاوي f. ٢٣٢، بيانات النّسخ الثّالثة من الكاتب نفسه.

(٧٢٣٢-٢٥٣. وما يليها) تاريخ شليطا.

(٢٥٣-٧٢٥٨. وما يليها) استشهاد ماماس (٧٢٥٨-٣٦١. وما يليها) تاريخ الإسكندر الأكبر.

f. ٣٦١، بيانات النّسخ الرّابع من الكاتب نفسه.

وكلٌّ من المخطوطتين تحتويان على النّصوص نفسها في التّرتيب نفسه، إلّا أنّ مخطوطة الفاتيكان تحتوي على عنصرين إضافيّين قبل بيانات النّسخ

الأولى،واستأنف كاتبها في وقتٍ لاحقٍ عمله من النّسخ على ثلاث مراحل، وربّما باستخدام مخطوطةٍ مختلفةٍ كأنموذجٍ في كلّ مرّةٍ، بناءً على طلبٍ وبالنّيابة عن أشخاصٍ مختلفين. أحدهم مذكورٌ في بيانات النّسخ الثّاني. تمّ نسخ المخطوطات بعد سنين قليلةٍ على حدةٍ، في العراق في الوثيقة نفسها شرق سورية؛ وهذا قد يعني أنّها نسخت الأنموذج نفسه، ولكنّ القراءات المختلفة في عنوانات الأجزاء المختلفة فضلاً عن الاختلافات القليلة في الشّهادات، تشير إلى سَلَفَيْن مختلفَين.

ويشير هذا في المقابل إلى أنّه كان من المعتقد بأنّ هذه النّصوص كانت ذات أهمّيّةٍ كافيةٍ لتستحقّ نسخها مرّات عدّةً.

لم يكن نسخ الموادّ التي تسبق "الشّهادات" عشوائيّاً، بل يبدو أنّه قد تمّ جمعها عن قصد، ويُظهر محتوى المخطوطات من ناحيةٍ اهتماماً واضحاً في لاهوت التّاريخ، وانهماكاً في التّسلسل الزّمنيّ لتاريخ العالم ونهاية الزّمان كما الحال في كهف الكنوز،[1] ونبوءة عزرا[2] إضافةً في هذه القضيّة بالذّات. إلى اهتمامٍ أبعد من ذلك فيما يخصّ قدوم العرب.

---

[1] انظر: طبعة وترجمة، سو مين ري، La Caverne des trésors: les deux recensions syriaques (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ٤٨٦-٤٨٧ = syr. 207-208), Louvain, 1987; with commentary in idem، Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources (CSCO ٥٨١ = subs. 103)، لوفان، ١٩٨٧؛ مع التّعليق في الشّرح، Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources (CSCO ٥٨١ = subs. 103)، لوفان، ٢٠٠٠.

[2] انظر: ج.-ب. شابوت، L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes، Revue Sémitique ٢، ١٧٩٤، ص٢٤٢-٣٤٦.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ أسئلة "سمعان سيفاس" تُظهِر الحرص على المسائل المتعلّقة بالأسرار المسيحيّة،ونجد جميع هذه الموضوعات في الشّهادات أيضاً.

الشّهادات

مقدّمة:

النّصّ كتيّب عمّا يجب معرفته عن حكم شريعة المسيح، وحول أسرار المعموديّة والقربان المقدّس، وهو مندرجٌ تحت ستار مجموعةٍ عشوائيّةٍ من النّبوءات، و موجّه إلى قارئٍ مجهولٍ يدعوه المؤلّف إلى النّظر في "الأسرار والرّموز التي وقعت في كلّ جيلٍ حتّى مجيء ربّنا والتي أنجزها في جسده البشريّ وقوّة لاهوته وإنسانيّته المحيّية".

الشّهادة ١:

تمثّل الشّهادات من العهد القديم نمطاً من حقائق العهد الجديد، وافترض "جاي راندل هاريس" وجودَ مجموعاتٍ كاملةٍ من هذه الشّهادات. سواءٌ كانت شفويّةً أو مكتوبة. كمصادرَ للأدب المسيحيّ المعادي لليهود باللّغة اليونانيّة والسّريانيّة،[1] وما لدينا في "الشّهادات" ليس مجرّد مجموعةِ موادّ أوّليّة، ولكنها بالأحرى تجميعٌ مفصّلٌ لموادّ تقليديّة. وهو ذو نكهةٍ معاديةٍ لليهود بقوّة،وتستعرض النّبوءة الأولى المأخوذة من كهف الكنوز

---

[1] جاي راندل هاريس وV. بورتش، الشّهادات، مجلّدان، كامبردج، ١٩١٦-١٩٢٠. انظر: مجموعة من شهادات الكتاب المقدّس وتفسيرها في أطروحة القرن الثامن في طبعة AP هايان، ومناظرات سرجيوس النّاسك ضدّ يهوديّ (CSCO ٣٣٨-٣٣٩SYR = ١٥٢-١٥٣)، لوفان، ١٩٧٣.

تنبّؤ آدم بصَلبِ المسيح على يد اليهود (الشّهادة ١)وفي وقتٍ لاحقٍ، يتحدّث النّصّ عن "اليهود العنيدين الذين ضحّوا بالمسيح. (الشّهادة ٦)

وفي مكان آخر، يُقال إنّ اليهود نجسون (الشّهادة ٨)، وعاقّون (الشّهادة ٢٢) وأشرارٌ (الشّهادة ٢٣)،**ويهدف النّصّ إلى إظهار المسيحيّين بمظهر الشّعب المختار الجديد، ويتمّ تجريد اليهود من الوعد، لأنّهم لم يستمعوا إلى الأنبياء، ولم يقبلوا المسيح،وقد أعلن داود بنفسه المعموديّة الممنوحة للأمّة المقدّسة المختارة من بين جميع الأمم الأخرى، وهي أمّة المسيحيّين المؤمنين بالمسيح.** (الشّهادة ٧)

وتعتمد الشّهادات بشكلٍ كبيرٍ على رؤيا ميثوديوس الزّائف،[١] المستشهد بها بعدّها واحدةً من مصادر الشّهادات، وميثوديوس الزّائف مذكورٌ مرّتين تحت اسم تيودوس (الشّهادة ٣٣ و ٣٥). من الرّؤيا، وقد اقترضت الشّهاداتُ فكرةَ أنّ الانتخابات الإلهيّة أُرسلت إلى أمّة المسيحيّين السّريان، الذين يملكون الرّجاء الحقّ الذي هو الصّليب. وتقدّم الشّهادات باستخدام رؤيا ميثوديوس الزّائف لقرّائها السّريان موادَّ تثبت أنّهم هم الأبناء الحقيقيّون وورثة إبراهيم،وهذه الحجّة موجّهةٌ في الواقع بالقدْر نفسه إلى العرب كما الحال بالنّسبة لليهود.[٢]

واقتباساً من ميثوديوس الزّائف، فإنّ النّصّ يقول:

---

[١] طبعة وترجمة، غ.ج. رينينك، Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius، (CSCO ٥٤٠-٥٤١ SYR = ٢٢٠ .٢٢٠-٢٢١)، لوفان، ١٩٨٣.

[٢] عن عادة النّصوص الدّفاعيّة المسيحيّة من القرن التّاسع، بتشخيص المعتقدات الإسلاميّة، والممارسات اليهوديّة، انظر: SH غريفيث، "اليهود والمسلمون في المسيحيّة السّريانيّة والنّصوص العربيّة من القرن التّاسع، التّاريخ اليهوديّ ٣، ١٩٨٨، ص. ٦٥-٩٤.

إذا قال لكم اليهود الأشرار أو العرب: إبراهيم هو والد اليهود، ووالد الوثنيّين هو إسماعيل بن إبراهيم. وأنتم المسيحيّون السّريان، من يكون أبوكم؟"فأجيبوهم: إنّنا نحن المسيحيّين، الأشخاص المنتخبون، والقبيلة الكهنوتيّة للمملكة السّماويّة، وَفقا لما أعلن عنه الأنبياء.(الشّهادة ٢٧)

شخصيّة "ملكي صادق"

لدعم الرّأي القائل: إنّ المسيحيّين هم النّاس المختارون، فإنّ ذلك مصرّحٌ به بوضوح في الشّهادة"٢٧" وقد ظهرت سابقاً في النّصّ أيضاً عناصر أخرى.

أوّلاً: هناك تركيزٌ على ملكي صادق، الذي بنى له اثنا عشر ملكاً مدينةً ودعاها القدس. (الشّهادة ١١) الرّقم اثنا عشر، يشير بالتّأكيد إلى المسيحيّة والرّسل الاثني عشر،وفي الوقت نفسه، فإنّ أضحيات ملكي صادق هي نوع من الأسرار المسيحيّة،ويُفترض أنّ إبراهيم نفسه قد حصل على هذه الأسرار، ليصبح بذلك أوّل مسيحيّ. (الشّهادة ١٤)

أمّا نبوءات ملكي صادق أيضاً فيما يتعلّق بتوائم ربيكا، فإنّها تؤكّد على أنّ الشّقيق الأكبر سيصبح خادماً للأصغر سنّاً! وذلك، أنّ اليهود سيكونون عبيداً للمسيحيّين. (الشّهادة ١٢)**وتعارضاً مع التّفسير المسيحيّ التّقليديّ لكهنوت ملكي صادق على أنّه نوعٌ من الكهنوت الأبديّ للمسيح...فإنّ من الواضح هنا أنّه نوعٌ من التّوحيد من دون الفصل بين الإنسانيّة والألوهيّة في المسيح**.(الشّهادة١١)

دور القدس

يستخدم النّصّ ملكي صادق على مستوياتٍ مختلفةٍ للإعلان عن سر الإفخارستيّا المسيحيّة، بعدّها اعتناق الإيمان بطبائع المسيح، وكوسيلةٍ لخلق رابطٍ رمزيٍّ بين المسيحيّين وتأسيس القدس،وكهف الكنوز، هو المصدر الرّئيس هنا.

تلعب القدس في هذا النّصّ. كما في رؤيا ميثوديوس الزّائف. دوراً رئيساً! ويُقال:إنّها تكون في مركز الأرض حيث دُفن آدم مع أُضحياتٍ من الذّهب والبُخُور والمرّ. (الشّهادة ١٦)

يضع الله في الشّهادات، أورشليم السّماويّة فوق الأرضيّة (الشّهادة ١٨) لأنّه خلق زوجاً من كلّ شيء، مثل القمر والشّمس، واللّيل والنّهار.... والبشرُ أيضاً مزدوجون، مع اثنين من الأيدي، واثنين من الآذان، وهلمّ جرّاً، ويضيف النّص:إنّه حتّى الأسرار الإلهيّة ينبغي أن يُحتفل بها، وفقاً لتعليمات الرّسل، من قبل اثنين من أعضاء رجال الدّين: الشّمّاس والكاهن.

وتظهر القدس في مناسبةٍ أخرى، في شهادة إرميا (الشّهادة ٣٠): الرّبّ يطلب من إرميا أن يجلس على صخرةٍ لمدّة سنةٍ ونصف السّنة من دون أن يتكلم، أو يتناول الطّعام،وبعد ذلك الوقت، يَسمح له أن يفسّر أنّ هذه الصّخرة هي القدس، كنيسةُ الأمم؛ وهي أيضاً المسيح الذي سيأتي في نهاية الزّمان ويضع كنيسته على صخرة الحقيقة؛ وهي أيضاً رأس الاثني عشر نهراً التي تروي الخلق، وهذا هو الاثنا عشر تلميذاً للرّبّ، الذين يُدعوْن من ربّنا: كِفا "الحجر".(الشّهادة ٣٠)

ثمّ يعلن إرميا هزيمة اليهود الذين سيتمّ تدمير قدسهم، وستسكنها النّعام، والقرود وبنات آوى، وسيتمّ تفرقة الشّعب اليهوديّ.

ويهدف هذا المقطع الغريب بشكلٍ واضحٍ إلى إظهار أنّ القدس لم تعد مدينة اليهود، ولكنّها أصبحت الآن مدينةً مسيحيّةً. قد يكون التّركيز الموجّه إلى صخرة إرميا وسيلةً لمواجهة أيّ ادّعاءٍ بأنّ قبّة الصّخرة. التي أثّر بناؤها بعمقٍ في المسيحيّين المعاصرين، وكان له صدىً في التّقليد الرّأويّ السّريانيّ، ولاسيما في ميثوديوس الزّائف[1] . يمكن أن تكون إرثاً للهيكل اليهوديّ،وستبقى القدس خراباً بعد تدميرها: **بيت اليهود فارغٌ، لأنّ الرّوح القدس غادره في ذلك الوقت.** (الشّهادة ٤٠).

يتمّ الإعلان عن تدمير القدس . في الواقع . مرّتين: الأولى في النّبوءة من إعلان إرميا في أنّ القدس سوف تكون خربةً ويهجرها سكّانها، ويشير إلى تدميرها من قِبَل نبوخذ نصّر؛ (الشّهادة ٣٠)؛ والمرّة الثّانية حين يعلن دانيال مجيء المسيح وصلبه بعد ٥٠٠ سنة. وبعد ذلك سيتمّ تدمير القدس وستبقى مهجورةً (الشّهادة ٣١) وذلك الدّمار، إذا كان فعليّاً، فهو أيضاً رمزيٌّ؛ وهو ما يعني أنّ الهيكل سيتمّ هدمه في ذلك الوقت، وسوف يبقى كذلك.

---

(١) انظر: غ.ج. رينينك، "ردود الفعل المسيحيّة الأولى على بناء قبّة الصّخرة في القدس"، Vostok Xristianskij، ٢، ٢٠٠٠،٢٠٠٠، ص ٢٢٧-٢٤١؛ ب. فلوسن، "L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits byzantins"، في إصدار ج. راي و ج. جونز، بيت المقدس: أورشليم عبد الملك، ١، أوكسفورد، ١٩٩٢، ص٢٢-٦.

نهاية الزّمان

لا تقدّم الشّهادات أيّ أملٍ في التّغيير السّياسيّ الذي من شأنه أن يُعيد مدينة القدس إلى المسيحيّين، كما الحال في النّبوءات السّريانيّة الأخرى!وبدلاً عن ذلك، يلجأ النّصّ إلى اعتمادٍ رمزيٍّ للمدينة،و لم تعد "نهاية الزّمان" في متناول اليد، كما كانت في رؤيا ميثوديوس الزّائف؛ في حين أنّ النّصّ يظهر التّسلسل الزّمنيّ التّقليديّ للألفيّة السّادسة، وولادة المسيح التي تشهدها الألفيّة السّادسة، بعد ٥٥٠٠ سنة من الخلق (الشّهادة ١، ٣١)، إلّا أنّه لا يتم الإعلان عن أيّ توقّعات أخرويّة، **وتلخّص الشّهادات رواية ميثوديوس الزّائف عن بناء الإسكندر الكبير لبوّابات الشّمال، ونبوءةَ مجيء القبائل النّجسة "يأجوج ومأجوج" في نهاية الزّمان ضدّ أرض إسرائيل، فضلاً عن النّبوءة بأنّ الرّومان سيسلّمون المملكة إلى الله الآب في نهاية الزّمان**،(الشّهادة ٣٣)وليس هناك مع ذلك ذِكرٌ لنهايةٍ للإمبراطور في الشّهادات، والمملكة ليست مملكةً سياسيةً؛و تعطي الشّهادات تفسيراً هامّاً للملكيّة من خلال قصّة نمرود (الشّهادة ٣٣) يوم رأى في قصره صورة تاجٍ، ودعا الجواهريّ الخاصّ به "سيسون" وطلب منه أن يصنع تاجاً حقيقيّاً مشابهاً للصّورة،ففعل سيسون هذا، **ويمجرّد أن انتهى، تجسّدت الصّورة نفسُها بكلّ تفصيلاتها،وهذا هو السّبب في. يستمرّ النّصّ. قول النّاس:إنّ التّاج جاء من السّماء! وصار منذ ذلك الحين على رؤوس الفرس، وصولاً إلى ألكسندر، ثمّ على رؤوس الرّومان، الذين سيرتدونه إلى الأبد، لأنّهم يؤمنون بالمسيح**.(الشّهادة ٣٤)

واستناداً مرّةً أخرى . على ميثوديوس الزّائف، فإنّ هذه الرّواية تحرز نقطةً رئيسةً وهي: أنّ الملكيّة الرّومانيّة مفروضةٌ إلهيّاً- لكنّ هذه الملكيّة هي روحيّة في المقام الأوّل، وسماويّةٌ عوضاً عن كونها سياسيّةً.

نحن هنا في حالةٍ مختلفةٍ عن تلك في ميثوديوس الزّائف، أو نبوءة الرّها[1] وإنّ "نهاية الزّمان" التي . وفقاً لهذه النّبوءات . كان من المفترض أن تشهد انتصار الإمبراطور الأخير، يتمّ تفسيرها في الشّهادات بطريقةٍ رمزيّةٍ،وهي تشير في الواقع إلى وقت ولادة المسيح من سلالة داود، من مريم العذراء.

يكشف المسيح عن نفسه في "نهاية الزّمان" في حين أنّ ابن الهلاك سوف يُظهِر نفسه "في نهاية هذا العالم" والإيمان بالآخرة مُدْرَكٌ بشكلٍ جذريٍّ في الشّهادات عن طريق فصل "نهاية الزّمان" . والذي حصل بالفعل عندما وُلد المسيح (الشّهادات ٤، ٢٧، ٤٢) . عن "نهاية هذا العالم" عندما سيظهر المسيح الدّجال (الشّهادة ٤، ٨)[2] وما من توقّعاتٍ حول تغييرٍ سياسيٍّ ولا عن أحداثٍ أخرويّةٍ محدّدةٍ؛ولم يأتِ الدّفاع المسيحيّ من الإمبراطور الأخير، ولكن من المسيحيّين الذين يعيشون داخل الإمبراطوريّة الإسلاميّة، والمجهّزين بالحجج كتلك الوارِدة في الشّهادات.

---

(1) انظر: غ.ج. رينينك، "Der edessenische "Pseudo-Methodius"، Byzantinische Zeitschrift ٨٣، ١٩٩٠، ص ٣١-١٤٥، فقرة؛ "إفرام الزّائف"، "Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts، آرام ٥، ١٩٩٣، ص. ٤٣٧-٦٣.

(2) فقط عندما يستند النّصّ على ميثوديوس الزّائف، يحدّد "نهاية الزّمان" و "نهاية هذا العالم" (الشّهادة ٣٣ و ٣٤).

يُعدّ الغرض من هذه النّبوءات توبيخَ المسلمين بقدر توبيخ اليهود، وقد كان المسيحيّون مدرّبين على الجدل المعادي لليهود لقرون، ولكن في العصر الإسلاميّ المبّكِر، لم يكونوا قد بَنَوْا الحجج بعد للرّدّ على الهجمات من المسلمين.

وربّما نجد أنفسنا في مرحلةٍ انتقاليةٍ من الشّهادات، وذلك عندما وجد المدافعون المسيحيّون في متناول أيديهم الأسلحة اللاّزمة من الجدل المعادي لليهود، وقد استخدموها شيئاً فشيئاً، لخلق دفاعٍ جديدٍ موجّهٍ للمسلمين.

ويمكننا أن نرى في الشّهادات بناء مجموعةٍ من الحجج المعادية للمسلمين في صيرورةٍ! وهكذا، فعندما يحتاج الكاتب لشرحٍ: لماذا كان المسيح يركب حماراً عندما دخل القدس. فسوف يقول: إنّ هذا ليس لأنّه لم يكن يملك خيلاً للرّكوب، ولكن لأنّه "يريد أن يُظهِر أنّه هو، ربّ كلّ المخلوقات، هادئٌ ومتواضعٌ" (الشّهادة ٣٧) ويبدو هذا كما لو أنّه ردٌّ محتمِلٌ للسّخرية من العرب الذين كانوا مولعين بالخيول، وخصوصاً في ساحة المعركة.

وتؤكّد الشّهادات أيضاً على أنّ دين المسيحيّين السّريان، هو أكثر امتيازاً من أيّ شيءٍ آخر، في حين أنّهم يصلّون الصّلاة التي بمواجهة الشّرق، والتي هي وفقاً للنّصّ. طريقة البشر الأصليّة في الصّلاة، منذ آدم حتى بلبلة الألسنة.

كما أنّ موسى وهارون أيضاً توجّها نحو الشّرق، حيث تشرق الشّمس، حيث تقع الجنّة، وحيث وُضع باب السّماء -كذلك عرش الله وسلّم يعقوب، (الشّهادة ١٧) وقد تكون لدينا هنا بدايات الجدل مع الإسلام حول

التّوجّه في الصّلاة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يصبح موضوعاً هامّاً في نصوص القرن التّاسع.[1]

وصولاً إلى نهاية الشّهادات، هناك تحذيرٌ للمسيحيّين بعدم "التّخلّي عن مسار العدل" خشية تخلّي الله عنهم (الشّهادة ٣٨) وقد يكون موجّهاً ضدّ اعتناق الإسلام.

يستخدم النّصّ في سبيل راحة المسيحيّين إقناعَهم بأنّهم يستحوذون على الدّين الحقّ وحجّتهم المعجزات (الشّهادة ٢٧، ٤٠)، ولكن بطريقةٍ مدروسةٍ بشكلٍ أقلّ ممّا كانت عليه في أدب القرن التّاسع،[2] والحجّة تأتي مرّةً أخرى من الأدب المعادي لليهود، ولكنّها تستهدف الآن بوضوحٍ المسلمين، والمعجزات التي أنجزها موسى وتلك الآتية بعد قيامة المسيح، هي دليلٌ على عمى اليهود وتفوّق المسيحيّة. والأهم من ذلك كلّه، أنّ التّركيز على المسيح، كونَه المسيح الوحيد والحقيقيّ، يبدو وكأنّه تفنيدٌ للوضع النّبويّ لمحمّدٍ: "لا يوجد أيّ مسيحٍ آخرَ في الحقيقة سوى المسيح الذي يمكن أن يعطي قوّةً وسلطةً للبشر" (الشّهادة ٤٠) وبالطّريقة نفسها، والإصرار الثّقيل على صلب اليهود للمسيح، يمكن أن يكون ردّاً على إنكار المسلمين لصلبه بقدر كونه حجّةً معاديةً لليهود.

---

[1] انظر: منازعة القرن الثّامن السّابقة للرّاهب من بيت هالي وأطروحة القرن التّاسع لـ نونوس من نصيبين (C .d. ٨٧٠)؛ س.هـ. غريفيث، "النّزاع مع الإسلام في السّريانيّة: قضيّة الرّاهب من بيت هالي وأميرٍ مسلم، هيوغوي: مجلّة الدّراسات السّريانيّة ٣، ١، كانون الثّاني ٢٠٠٠، ص ١-١٩.

[2] انظر: س.هـ. غريفيث، "الدّين المقارن في علوم دفاع اللّاهوتيّين المسيحيّين العرب الأوائل"، وقائع مؤتمر PMR، ١٩٧٩، ص ٦٣-٨٧.

تاريخ ومكان التكوين

تقودني الأمثلة أعلاه إلى عدّ الشّهادات شاهداً على بدايات النّقاش المسيحيّ مع الإسلام ومختبَراً يجري فيه تطوير حججٍ جديدةٍ من خلال أدب الجدل المعادي لليهود القائم الأرض الصّلبة الوحيدة لتحديد أوّل تاريخ محتمَل لتكوين النّصّ، وهو استخدامه لرؤيا ميثوديوس الزّائف الأخرويّة، وهو ما يشير ضمناً إلى تاريخ بعد ٦٩١-٦٩٢م[1]. كما مبيّنٌ أعلاه، ونحن في الشّهادات. لم نَعُد في حقبة المصاعب السّياسيّة للمسيحيّين مثلِ تلك النّاجمةِ عن الإصلاحات الضّريبيّة لعبد الملك بن مروان، والحرب الأهليّة الثّانية، ولا في مرحلة توقّع النّصر العسكريّ لإمبراطوريّةٍ مسيحيّة، أو توقّع عن مجيء نهاية الزّمان كما الحال في توقّع نهاية العالم من ميثوديوس الزّائف،[2] والنّصر المتوقّع هو فائق الدّنيويّة، في الوقت الذي كانت فيه السّلطة الدّنيويّة للعرب تبدو منقطعة النّظير.

تشير عوامل الجدل المعادي للإسلام، وكذلك التّحذير من التّحول عن الدّين إلى المدّة التي أصبح فيها الدّين الجديد معروفاً للمسيحيّين وتمّ ترسيخه جيّداًاوتتناسب العقود الأولى من القرن الثّامن مع هذه الصّورة، و ربّما بتحديد أكثر العقد بين عام ٧٢٠ و ٧٣٠، وذلك قبل تطوّر الجدليّات مع الإسلام إلى

---

[1] انظر: غ.ج. رينينك، "ميثوديوس الزّائف: "مفهومٌ تاريخيٌّ في الرّدّ على نشأة الإسلام"، في إصدارات، ا. كامبرون LI كونراد وG.R.D. كينغ، الشّرق الأدنى البيزنطيّ والإسلاميّالمبكر، ١: مشاكل في مادّة الأدب المصدر (دراساتٌ في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبّكر١)، برنستون، ١٩٩٢، ص ١٤٩-٨٧. رينينك، Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CSCO ٥٤١ SYR = ٢٢١)، ص ١٢-١٣.

[2] انظر: غ.ج. رينينك، "ميثوديوس الزّائف: "مفهوم التّاريخ".

شكل حواراتٍ، وأسئلةٍ وأجوبةٍ، ورسائلَ.[1] والنّصّ ـ في الواقع ـ لا يدعو المسلمين بهذا الاسم، ولكن يشير إليهم بـ"الوثنيّين" أو "العرب" ولا في أيّ وقتٍ، يدّعي علناً بأنّ النّزاع يكون معهم.

وكما رأينا سابقاً، فإنّ الشّهادات مصمّمةٌ للمسيحيّين السّريان، وفي جميع الاحتمالات إلى السّريان الشّرقيّين منهم،والفقرة الأخيرة من النّصّ هي نداءٌ لتذكّر صوم سكّان نينوى[2] المطبّق تحديداً في كنيسة المشرق: "**نحن... المسيحيّين، نصوم في هذه الأيّام ... لتمثيل النّبيّ يونان، كنمط دفن ربّنا و مخلّصنا يسوع المسيح، دعونا نحفظ ذكراهم ـ سكّان نينوى ـ مثل شهادةٍ على مغفرة ربّنا**". (الشّهادة ٤٤)

ويُعدّ هذا التّصريح ـ في وقتٍ واحدٍ تفسيراً لممارسة المسيحيّة ودعوةً للتّمسك بها، و ربّما يكون على خلفيّة التّحول إلى الإسلام، وتشير القرائن الأخرى كذلك إلى أصول السّريان الشّرقية، ويحدّد المؤلّف مدينة بفليل التّوراتيّة، بالقرب من المكان الذي لفظت فيه السّمكة الكبيرة النّبيّ يونان، مع مدينة "بلد" (إسكي ـ المَوْصِل) وهي معلومةٌ ربّما لا تعلمها السّريان الغربيّة أو على الأقلّ، لا تهتمّ لذكرها.

تحتلّ بلاد فارس مكاناً مركزيّاً في النّصّ: "أضحيات الذّهب والبُخُورُ والمرُّ جُلبت إلى الشّرق من قِبَل نبوخذ نصّر بعد سقوط القدس، وحُفظت بعد

---

[1] انظر: س.هـ. غريفيث، "المنازعة مع الإسلام باللّغة السّريانيّة".

[2] سبريشو، مطران كركا، من المفترض أنّ هذا الصّيام أدخل إلى التّقويم اللّيتورجي لكنيسة المشرق في القرن السّادس. انظر: ج.ـم. فاي، Assyrie Chretienne، III (Recherches ILOB, Serie III: Orient Chretien ٤٢)، بيروت، ١٩٦٨، ص ٢٠-٢.

ذلك "في خزينة بلاد فارس" (الشّهادة ٣١) جلبها اثنا عشر من ملوك الفرس إلى المسيح في بيت لحم[١] واعتنقوا المسيحيّة، وعادوا إلى بلدهم بمباركةٍ من مريم العذراء، وأخذوا بنشر الأخبار السّارة (الشّهادة ٣١-٣٢)وأصبحت هذه القصّة شهيرةً جدّاً في كنيسة السّريان الشّرقيّة، وأصبحت تقليداً مقبولاً، كما يتبيّن من مراسلات البطريرك تيموثاوس.[٢]

أخيراً وليس آخراً، إنّ الشّهادات تشدّد على مقيم الشّخص الثّاني (برشوبا) من الثّالوث (الشّهادة ٤) والمفردات المستخدمة في النّص لا تظهر التّطوّر والتّوسّع بعد المجامع المسكونيّة في القرنين الخامس والسّادس، وهو أمر ليس بمستغربٍ نظراً إلى عُزلة كنيسة المشرق[٣] وزيادةً على ذلك، فإنّ العوامل المضادّة لعقيدة Theopaschite [٤] تشير إلى المخزون السّريانيّ الشّرقيّ نفسه.

---

(١) هذا المقطع يأتي من كهف الكنوز، على الرّغم من أنّ عدد الملوك هناك هو ثلاثةٌ.

(٢) انظر: أو. براون، "Der Katholicos Timotheos I und seine Briefe"، Oriens Christianus ١، ١٩٠١، ص ١٤٢-٦٠ (التّرجمة اللّاتينية: ص ٩٦-١٠٢)؛ F. بركويل - شاتونت، et al., "Lettre du patriarche Timothée à Maranzekha évêque de Ninive"، Journal Asiatique ٢٨٨، ٢٠٠٠، ص١٠.

(٣) لمقدّمةٍ عامّةٍ عن كريستولوجيا كنيسة المشرق، انظر: S. بروك، "L'Église de l'Orient dans l'empire sassanide jusqu'au VIe siècle et son absence aux conciles de l'empire romain"، *Istina* ٤٠، ١٩٩٥، ص٢٥-٤٤؛ الفقرة "كريستولوجيا كنيسة المشرق في المجامع القرن الخامس إلى أوائل السّابع: "الاعتبارات والموادّ الأوّليّة" في طبعة غ. دراغاس، Aksum- Thyateira، كتابٌ تذكاريٌّ لرئيس الأساقفة ميثوديوس، لندن، ١٩٨٥، ص ١٢٥-٤٢ (معادة طباعتها في س. بروك، "دراساتٌ في المسيحيّة السّريانيّة" تاريخ، أدب، ولاهوت (كتاب مجموعة سلسلة دراسات CS ٣٥٧)، الدّرشوت، هامبشاير وبرلنغتون VT، ١٩٩٢، ١٢).

(٤) "الوفاة البشريّة لربّنا" (الشّهادة ٣)؛ "من خلال تقديم بشريّته حيث صلبها اليهود على الصّليب" (الشّهادة ٦)؛ "وبقي في ألوهيّته التي لا تعاني" (الشّهادة ٤٠).



النّتيجة:

تبدو النّبوءات التي تمّ جمعها في الشّهادات كأنّها خلاصةٌ من الحجج المصمّمة لمسيحيّي السّريان الشّرقيّين كدفاعٍ عن ممارساتهم الدّينيّة والطّقسيّة في غطاءٍ من الجدل المعادي لليهوديّة، ولكنّه في الواقع موجّهٌ ضدّ المسلمين. ويقدّم النّصّ أجوبةً لتحدياتٍ محدّدةٍ، ولكنّه لا يزال بعيداً عن تطوير أيّة فكرةٍ حول انتعاشٍ سياسيٍّ، أو تحرّرٍ أخرويٍّ في الحلولية المستقبليّة. ويبدو كذلك أنّه محاولةٌ للتّعامل مع الوضع التّاريخيّ في بداية القرن الثّامن، كما يمثّل مرحلةً انتقاليّةً في الأدب، لتأتيَ في وقتٍ لاحقٍ من التّوقّعات الأخرويّة الحيّة التي ظهرت في النّبوءات الأخرويّة السّريانيّة القديمة، ولكن في وقتٍ سابقٍ للأطروحات الأكثر تقنيّةً وجدليّةً من أواخر القرن الثّامن وأوائل التّاسع.

وربّما تُظهِر الصّيغة الأدبيّة غير النّمطيّة للنّصّ هذا الوضع،فهو ليس رؤيا أخرويّةً، على الرّغم ممّا قد يبدو عليه من معنى كلمة "الرّؤى" في العنوان، وكذلك على الرّغم من اقتراضه الكثيف من رؤيا "ميثوديوس الزّائف" ولكن إن لم يكن رؤيا، فهو ليس نصّاً فعليّاً للجدل مع الإسلام.[1]

---

[1] أنا ممتنٌّ بشكلٍ خاصٍّ للدّكتور أريتا باباكونستانتينو لمساعدتها في إزالة الأخطاء من نصّي الإنكليزيّ. بالطّبع، يجب ان يكون كلّ اللّوم بخصوص العيوب المتبقيّة موجّهاً إليّ.

حماقةٌ بالنّسبة إلى الحنفاء: الصّلب في الجدل المسلم - المسيحيّ المُبْكِر[1]

مارك ن. سوانسون

مقدّمةٌ:

تمّ العثور على إحدى أقدم الإصدارات العربيّة المعروفة من رسائل القدّيس بولس في مخطوطةٍ من القرن التّاسع الميلاديّ، وهي المحفوظة في مكتبة دير سانت كاترين في جبل سيناء والمفهرسة بـ"مخطوطةٌ عربيّةٌ ١٥٥"[2].

ونجد فيها تقديماً من كورنثوس الأولى ٥-٢٢.١، ونترجمه على النّحو التّالي:

اليهود يطلبون علاماتٍ، والحنفاء يسعَوْن إلى الحكمة.

أمّا بالنّسبة لنا، فنحن نعلن المسيح المصلوب،بالنّسبة لليهود هو أمرٌ مشكوكٌ فيه، وبالنّسبة للأمم هو حماقةٌ.

لكن بالنّسبة لأولئك المختارين من بين اليهود ومن الحنفاء،

فإنّ المسيح هو قوّة الله وحكمة الله؛ لأنّ حماقة الله أكثر حكمةٍ من النّاس،وضعف الله أقوى من قوّة النّاس.[3]

تأتي كلمة الحنفاء. مفردها حنيف. من الكلمة السّريانيّة "حنبي" وهذا يعني" الوثنيّين "أو"غير اليهود" أو"الإغريق".

---

(١) تعتمد هذه المادّة بشكلٍ كبيرٍ على رسالتي غير المنشورة: MN سوانسون، "حماقة بالنّسبة إلى الحنفاء: صلب المسيح في جدل المسلمين-المسيحيّين العرب في القرن الثّامن والتّاسع الميلادي، أطروحة دكتوراه، المعهد البابويّ للدّراسات العربيّة والإسلاميّة، روما، ١٩٩٢.

(٢) تمّ نشر المخطوطة من قبل ترجمة وإصدار MD غيبسون، النّسخة العربيّة من رسائل القدّيس بولس إلى أهل رومية، كورنثوس، غلاطية، مع جزءٍ من رسالة بولس الرّسول إلى أهل أفسس، من مخطوطة القرن التّاسع في دير سانت كاترين في جبل سيناء (STUDIA Sinaitica 2)، لندن، ١٨٩٤.

(٣) ترجمتي للنّصّ في المرجع نفسه، ص٣٩ (بالعربيّة).

ووفقاً للقدّيس بولس في حلّته العربيّة المبْكِرة، فإنّ عامّة الحنفاء وجدوا "كلمة الصّليب" (كور الأولى، ١.١٨) "حماقة" (حمق)، وهي العكس تماماً من كلمة الحكمة (حكمة) التي كانوا يسعون إليها، وكما هو معروفٌ، فإنّ الكلمة المشتقّة حنفاء / حنيف لا يمكن العثور عليها فقط في الكتابات العربيّة للمسيحيّين ذوي الخلفيّة السّريانيّة، لكنّها تظهر مرّاتٍ عدّةً في الكتاب المقدّس باللّغة العربيّة للمسلمين، "القرآن" وللكلمة هناك معنىً مميّزٌ، فهي لا تشير إلى الوثنيّين اليونانيّين، بل لأشخاصٍ ذوي عقيدةٍ توحيديّة مثلِ إبراهيم، الذي "لم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً؛ لكنه كان حنيفاً ومسلماً".[1]

وسرعان ما أصبحت كلمة "حنيف" في الاستعمال الإسلاميّ،مرادفةً لـ الـ"مسلم" و الـ"حنيفيّة"ومرادفةً لـ الـ"الإسلام".[2] وسرعان ما اكتشف المسيحيّون الذين وجدوا أنفسهم تحت الحكم الإسلاميّ نتيجةً للفتوحات التي جرت في القرن السّابع الميلاديّ... أنّ تعبير كلمة "الصّليب" في العهد الجديد، لم يكن حماقةً فقط بالنّسبة إلى الحنفاء اليونانيّين الذين كان قد تكلّم عنهم القدّيس بولس، ولكن كان أيضاً لغزاً محيّراً. على أقلّ تقديرٍ. بالنّسبة إلى الحنفاء المسلمين تحديداً!فلقد علموا أنّ كتاب المسلمين المقدّس ينكر الحقيقة السّهلة لصلب المسيح. وذلك لعدم قوله أيّ شيءٍ عن معنى الصّلب ومغزاه الخلاصيّ.

---

[1] ١٥٧ وسورة آل عمران ٦٧. اللّغة الإنكليزيّة المقدّمة هنا وطول هذا الفصل تعتمد على تلك الخاصّة بـA.J. أربيري، القرآن المترجم، لندن، ١٩٥٥.

[2] انظر: و.م. واط، حنيف، EI2، المجلّد.٣، ص ١٦٥-١٦ س.هـ. جريفيث، "النّبيّ محمّدٌ، كتابه المقدّس ورسالته، وفقاً للتّصريحات المسيحيّة باللّغتين العربيّة والسّريانيّة من القرن العبّاسيّ الأوّل"، في طبعة توفيق فهد، La vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg, 1980)، باريس، ١٩٨٣، ص. ١١٨-٢١.

والآية المحرجة في سورة النّساء (٤) ١٥٧ هي جزءٌ من الجدل ضدّ اليهود، اللذين وُبّخوا على مجموعةٍ متنوّعةٍ من الاعتداءات. بما في ذلك مطالبتهم بصلب المسيح.

ويجيب القرآن على هذا الادّعاء بقوله:

... وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ...

... لم يقتلوه، كما إنّهم لم يصلبوه، ولكن بدا لهم ذلك ...

وقد سعى المترجمون المسيحيّون خلال أربعة عشر قرناً إلى تفسير هذه الآية بطريقةٍ تتيح موت المسيح على الصّليب.

يتمّ في الموضوع المركزيّ في الإيمان المسيحيّ،وفي النّسخة المسيحيّة عن قصّة الرّاهب بحيرا، والتي قد تعود إلى القرن التّاسع الميلاديّ... الادّعاء بأنّ المعنى المسيحيّ الأصليّمن الآية هو أنّ "المسيح لم يمت في جوهر طبيعته الإلهيّة".[1]

اقترح عددٌ من الشّراحفي الآونة الأخيرة جدّاً أنّه ليس من الضّروريّ أنتكون الآية تنكر حقيقة أنّ يسوع قد صُلب، وقد قدّم تفسيراً بارعاً لدعم هذا كلٌّ من لويس ماسيغنون[2] وعلماء من دائرته الموسّعة بمن فيهم جوليو بسيطي-ساني [3]و فرانسوا جوردان.[1]

---

[1] انظر: ب. روغيما، "قراءةٌ مسيحيّةٌ للقرآن" و "قصة سيرجيوس-بحيرا واستخدامها للقرآن والسّيرة"، في طبعة D. توماس، Syrian Christians under Islam : السّنين الألف الأولى، ليدن، ٢٠٠١، ص. ٥٧-٧٣، وهنا ص٦١.

[2] ل. ماسينيون، "Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazali"، Revue des Études Islamiques، ٦، ١٩٣٢، ص. ٥٣٣-٦.

[3] غ. بسيطي ساني، القرآن في ضوء المسيح: تفسيرٌ مسيحيٌّ للكتاب المقدّس للإسلام" شيكاغو، ١٩٧٧، ص ١٦٣-٧٤.

وعلى الرّغم من الرّغبة المسيحيّة المكثّفة للعثور على قراءاتٍ لآية سورة النّساء (١٥٧) التي من شأنها أن تسمح بحقيقة صلب المسيح... يؤكّد المسار الرّئيس للتّعليق الإسلاميّ على السّورة[٢] بأنّ يسوع تمّ تخليصه من الصّلب، ورُفع حيّاً إلى السّماء، تاركاً القضيّة الرّئيسة في تفكير العلماء، وهي مسألة: ماذا، أو من الذي صُلب مكان يسوع؟!.

يقول ن. روبنسون: عندما ترجّح الهويّات. وتكون اللّاأدريّةُ في المسألة خياراً محترَماً. فإنّها تتراوح بين المتطوّعين من ضمن التّلاميذ، إلى أحد الذين أتوا لإلقاء القبض على يسوع... إلى يهوذا الإسخريوطيّ.[٣]

وزيادةً على ذلك، فإنّ النّصوص المسيحيّة من العصر الإسلاميّ المبْكِر تشير إلى أنّ المسيحيّين كانوا على درايةٍ بأنّ (معظم) المسلمين لم يعتقدوا بأنّ المسيح قد صُلب. فعلى سبيل المثال، تسجّل حياة "شنودة" باللّغة العربيّة وقوع كارثةٍ تاريخيّة بعض الشّيء، وقد يعود تاريخها إلى تسعينيّات القرن السّابع الميلاديّ[٤] **وهي تشير إلى "أبناء إسماعيل" على أنّهم "أولئك الذين يُنكرون**

---

[١] ف. جوردان، Lamort du Messie en Croix dans les églises araméennes et sa relation àl'Islam jusqu'à l'arrivée des Mongols en 1258", doctoraldissertation, Université de Paris—Sorbonne and Institut Catholique deParis ، ١٩٨٨، ص. ٢٧٣، ٢٩٩-٣٠٠، ٣١٥-٦، ٣٨٠.

[٢] كان هناك معارضةٌ من هذا المسار الرّئيس في أوائل القرون الإسلاميّة، ولا سيّما من ابن الرّاونديّ، والرّازيّ، وبعض من الإسماعيليّين، انظر: سوانسون، "الحماقة"، الفصل. ٣، D ٢.

[٣] ن. روبنسون "المسيح في الإسلام والمسيحيّة" الباني، نيويورك، ١٩٩١، ص ١٢٧-١٤١؛ سوانسون، "الحماقة"، الفصل. ٣، ١.B.

[٤] للاطّلاع على النّصّ، انظر: إي. أميلينو، Monuments pour server à l'histoire de l'Égypte chretienne aux IVe et Ve siécles ، باريس، ١٨٨٨، ص. ٣٣٨-٤٦ (مع وترجمةٍ فرنسيّةٍ والتّعليق في ص. ٥٢ - ٥٨). انظر: أيضاً: ر.غ. هويلاند "رؤية الإسلام كما رآه آخرون" دراسةٌ وتقييمٌ لكتابات المسيحيّة، اليهوديّة والزّرادشتيّة عن الإسلام

معاناتي التي قَبِلْتُ بيذلها على الصّليب"(١) ومن المألوف بشكلٍ أكبرَ هو تصريح القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ في الفصل الذي يتحدّث فيه عن الإسلام في "الهرطقات" وهي الكتابات التي تعود إلى الرّبع الثّاني من القرن الثّامن إذا كان الإسناد إلى يوحنّا صحيحاً.(٢) حيث يسجّل الدّمشقيّ عن القرآن أنّه يقول:

إنّ اليهود، بعد تعدّيهم على القانون، أرادوا أن يصلبوه، وبعد اعتقاله صلبوا ظلّه؛ ولكنّ المسيح نفسه لم يُصلب، كما يقولون إنّه لم يمت، لأنّ الله أخذه لنفسه في السّماء، لأنّه أحبّه.(٣)

سأقدّم في هذا الفصل ثلاثة نصوصٍ مسيحيّةٍ من النّصف الثّاني من القرن الثّامن وهي تعطي. نوعاً ما. نكهةً من الرّدود المسيحيّة إزاء الإنكار

المبكر(دراسات في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبكر١٣)، برنستون، ١٩٩٧، ص ٢٧٩-٨٢. يُرجِعُ هويلاند تاريخ النّصّ إلى وقت أسبق من القرن السّابع ممّا أفعل، والقضيّة هي مشروع بناء المسلم الذي تصفه الرّؤيا بـ "إعادة بناء الهيكل الذي في أورشليم". واتّخذ هذا ليكون مرجعاً لقبّة الصّخرة (إنجازها يعود تاريخه عادةً إلى ٦٩٢ م)؛ انظر: تقرير أناستاسيوس من سيناء الذي نُشر من ب. فلوبس، "L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins"، في إصدارات ج. راي وج. جونز، بيت المقدِس، الجزء ١: أورشليم عبد الملك (دراسات أكسفورد في الفنّ الإسلاميّ ٩)، أكسفورد، ١٩٩٢، ص ١٧-٣١.

(١) أميلينو، Monuments، ص٣٤١

(٢) للاطّلاع على مناقشةٍ حديثةٍ عن مسائل الأصالة والتّاريخ، انظر: ا. لوث، القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ: التّقليد والأصالة في اللاهوت البيزنطيّ (أوكسفورد الدّراسات المسيحيّة المبكرة)، أوكسفورد، ٢٠٠٢، ص ٣٣-٤ (عن تاريخ بيجي غنوسيوس) ٧٦-٨٣ (في الفصل عن الإسلام).

(٣) Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern، IV. Liber de haeresibus. Opera polemica، إصدار ب. كوتر (Patristische Texte und Studien ٢٩)، برلين، ١٩٨١، ص٦١، الأسطر ١٨، ٢٢-٥. انظر: أيضاً د.ج. ساهس، يوحنّا الدّمشقيّ في الإسلام: "هرطقة الإسماعيليّين"، ليدن، ١٩٧٢، ص ١٣٢-٣.

القرآنيّ للصّلب، وتختلف النّصوص الثّلاثة في نوعيّتها الأدبيّة، ولغتها الأصليّة، والمجتمعِ الذي نشأت فيه، إلّا أنّها تمنحنا. مجتمعةً. مجموعةً من الرّدود المسيحيّة التي ستمهّد الطّريق الاعتراضيّة والأجندة لقرونٍ عدّةٍ لاحقةٍ.

تاريخ بطاركة الإسكندريّة

تمتلئ المؤلّفات التّاريخيّة، الرّأويّة والاعتراضيّة من الطّوائف المسيحيّة في الحقبة الإسلاميّة المبْكِرة بالإشارات إلى قوّة الصّليب، والمعجزات القائمة من خلاله؛ وللحصول على أمثلةٍ فإنّه يمكن للمرء أن يراجع تاريخ بطاركة الإسكندريّة. "الحياة رقم ٤٦" في هذا التّجميع العربيّ الشّهير، والتي تعود إلى البطريرك ميخائيل الأوّل (٧٤٤-٦٨)، وقد كُتبت أصلاً من قِبَلِ شخصٍ معاصرٍ باللّغة القبطيّة، وهو يوحنّا الابن الرّوحيّ لموسى أسقف أوسيم في غزّة.[1] وتتخلّل سجلّاتِ يوحنّا، المكتوبةَ حوالي عام ٧٧٠، قَصصٌ عن الصّليب، وتشير إليه. وأنّ المعجزات تحدث بعلامة الصّليب، كما. على سبيل المثال. عندما يشفي الأسقف موسى صبيّاً مشلولاً.[2]

---

[1] "تاريخ بطاركة الكنيسة القبطيّة في الإسكندريّة" ٣. أغاثون لميخائيل الأوّل (٧٦٦)، إصدار وترجمة، ب. إيفيتس، Patrologia Orientalis ٥ ، ١٩١٠، ص٨٨-٢١٥. عن المصادر والإصدارات لتاريخ البطاركة، انظر: J. دن هيجر، موهوب بن منصور بن مفارغ، et l'historiographie copto-arabe: Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ٥١٣ = subs. 83)، لوفان، ١٩٨٩.

[2] تاريخ البطاركة، ص١٣٤. في وقتٍ لاحقٍ من الرّواية، الأسقف ستيفن من الشّطب رسم علامة الصّليب لإرجاع الطّفل حديث الولادة إلى وضعه الطّبيعيّ بعد استدعائه ليشهد أنّه كان ابناً شرعيّاً لوالده المتوفّى. المرجع نفسه، ص٢٠٤-٥.

في قَصص أخرى، يسخر أفرادٌ مسلمون من الصّليب . مع عواقبَ مفزعة!فعلى سبيل المثال، يروي يوحنّا القصّة التّالية:

في أحد الأيام، أراد حاكم الإسكندريّة إطلاق سفن الأسطول في البحر،وكان هناك حشدٌ من الأرثوذكسيّين في كنيسة القدّيسة مريم، وكانوا نحو عشرة آلاف شخصٍ؛ورأى شابٌّ من المسلمين مثالَ صورةٍ مصورّةٍ على حائط الكنيسة للسّيّد المسيح على الصّليب، وصاحب الحربة الذي يطعنه.

فقال للمسيحيّين، بجَرسهم "يُسمعهم": أيّ شيءٍ هو هذا، الذي على الصّليب؟! فقالوا له: إنّها علامة إلهنا المسيح على الصّليب لخلاص العالم." عند هذا أخذ قصبةً، وصعد على الأسطوان الفوقانيّ، وطعن صورة المسيح في الجانب الآخر، الأيسر، وهو يجدّف ويستهزئ بكلامه،فللوقت صارت صورة الشّاب مصلوبةً كأنّه مصلوبٌ على مثال شبه الصّورة التي طعنها، ولحقه وجعٌ عظيمٌ، حتّى كأنّه قد طُعن في جنبه مثلَها، والتصقت يده على القصبة التي طعن بها، ولم يقدر أحدٌ على أن يخلّصها من يده، وصار معلّقاً في وسط الشّعب، بين السّماء والأرض. فلم يزل كذلك نهارَه أجمع، وهو يصرخ ويقول: "يا قوم طُعنت في جنبي"! فصرخ المسلمون على النّصارى بصوتٍ عظيمٍ ممجّدين لله صانعِ العجائب، وسألوهم أن يدعوا الله لخلاصه، فدعا النّصارى وقالوا، "كيرياليصون" دفوعاً عدّةً، فلم ينزل من مكانه إلى أن قال واحدٌ من المسلمين له: إنّك إن لم تعترف بأمانة النّصارى، وتقلْ:إنّ هذه الصّورة صورة المسيح ابن الله، وتتكلمْ بما يقولونه ويعتقدونه مثلهم وإلّا فما إخالُكَ تنزل أبداً.

فقبل قولَ ذلك الرّجلِ المسلم، واعترف أنّها صورة المسيح، وقال: أنا نصرانيٌّ، وعلى دين المسيح أموت. فحينئذٍ نزل وسط الجماعة، ومضى إلى الدّيارات وتعمّد هناك.[1]

تتبع هذه القصّةَ مباشرةً رواية المؤرّخ القبطيّ عن الثّورة العبّاسيّة التي أدّت إلى الكثير من الدّمار في مصر، ومشقّةٍ كبيرةٍ للبابا ميخائيل بشكلٍ ملحوظٍ، **حيث يعلن يوحنّا أنّه من "خلال علامة الصّليب" حقّق المتمرّدون العبّاسيّون النّصر!** كما يروي يوحنّا القصّة التّالية: دعا اللهَ شخصٌ اسمه عبدالله ووالده أبو مسلم لمحاربة الخليفة الأمويّ مروانَ الثّاني، وهذا عن طريق الأحلام التي وعدهم الله فيها بالنّصر. في أوّل مواجهةٍ عسكريّةٍ لهم، انتصر جيش المتمرّدين سيّءُ التّجهيز، والمكوّن من عشرين ألفاً على مئة ألفٍ من الرّجال المقاتلين، من بينهم أربعون ألف فارسٍ، "بمعونةٍ من الله" (كما يقول يوحنّا)[2]. نقرأ التّالي:

فرأى أبو مسلم ملاك الرّبّ، وفي يده قضيب ذهب، وبأعلاه صليبٌ، فهزم أعداءه؛ وكان أبو مسلم ينظر الموضع الذي يدنو منه الصّليب، وأعداؤه يسقطون بين يديه أمواتاً، فيأخذ أصحاب عبدالله وأبي مسلم خيلهم وسلاحهم.[3]

ونقرأ بعد ذلك فوراً:

---

[1] المرجع نفسه، ص١٤٩-٥٠. هنا وفي وقتٍ لاحقٍ، ترجمتي لنصّ إيفيت العربيّ. لقصّةٍ أخرى من هذا النّوع، انظر: المرجع نفسه، ص١٠٢-٣

[2] المرجع نفسه، ص١٥٢.

[3] المرجع نفسه.

تقدّم الشّيخ أبو مسلم لعسكره بأن يعملوا صلباناً من كلّ نوعٍ ويجعلوهم قدّامهم، وقال لهم: إنّ هذا هو الذي أعطانا الله الغلبة به، وهو الذي أخذ لنا المملكة.[1]

كان يوحنّا قد ذكر سابقاً في تاريخه، الملك النّوبيّ "ميركوريوس دنقلا" الذي كان ـ لسخرية القدر ـ يُدعى "قسطنطين الجديد"[2] ومع ذلك، فإنّ أبا مسلم، زعيم الثّورة العبّاسيّة، هو أكثر من يمثّل صورة "قسطنطين الجديد"، متلقياً رؤيا من الله وهازماً من خلال علامة الصّليب! وبهذه الطّريقة المذهلة يتمّ تبرير قوّة الصّليب. على الرّغم من أنّ يوحنّا ملزّم بتسجيل أنّه، ليس بعد وقتٍ طويلٍ من انتصارهم، **"نسي العبّاسيّون... أنّ الله هو الذي منحهم الملكيّة؛ وتخلّوا عن الصّليب المقدّس الذي منحهم النّصر"**.[3] ويمكن العثور على مثل هذه القصص حول قوّة الصّليب في جميع آداب المسيحيّين الذين وجدوا أنفسهم تحت حكم المسلمين، أو في صراع معهم، وهي لا تفتقر إلى إطارٍ دفاعيٍّ، كما أشار "جوهانس دين هيجر" مع الإشارة إلى تاريخ البطاركة.

هذه النّصوص هي في الواقع مزيجٌ معقّدٌ من التّاريخ والأسطورة، وأقرب من الحقيقة والخيال إلى التّأكيد، لأنّ قيمتها الذّاتيّة لا تكمن في إشارتها لأحداثٍ تاريخيّةٍ حقيقيّةٍ، ولكن في انعكاس المواقف والعقليّات فيها في عددٍ قليلٍ بعض الشّيء من الحالات، ورسالتُها الحقيقيّة هي مهاتراتٌ طائفيّةٌ، أو

---

(1) المرجع نفسه، ص١٥٣.
(2) المرجع نفسه، ص١٤٠.
(3) المرجع نفسه، ص١٨٩.

على الأقل، تقييمٌ للعلاقات بين مجتمعهم الدّينيّ ومجتمع الآخرين، مترجَماً. إذا جاز التّعبير. إلى لغة الرّواية.[1]

يجعل يوحنّا من العامل الدّفاعيّ في روايته واضحاً، وهذا في قصّةٍ عن مسابقةٍ بين الطّوائف الدّينيّة المتناحرة لمعرفة من الذي ستُستجاب صلواته خلال مدّة فيضان النّيل القليل.

ويحسب يوحنّا، **"كان منعُ الماء بإرادة الله، ليظهر عجائبَه... وصحّة دين النّصرانيّة"**،[2] ويحسب سرده للقصّة، **فإنّهم فقط "المسيحيّون" الّذين يصلّون مع عرضٍ كبيرٍ للصّلبان في عيد الصّليب المجيد (١٧ توت=١٤ أيلول)، والّذين يستجيب الله لهم، ويسبّب في ارتفاع مستوى مياه النّيل.**[3]

إنّ قَصصاً كهذه يمكن فهمها جزئيّاً على أنّها دفاعٌ غير مباشر عن الادّعاءات المسيحيّة حول صلب المسيح في مواجهة الإنكار الإسلاميّ، ولو كانت الادّعاءات المسيحيّة غير حقيقيّة، لَمَا كان الصّليب ذا قوّة.

وتثبت حقيقة أنّ الصّليب لديه قوّةٌ بالفعل. سواءٌ علامة الشّفاء عبر الصّليب التي يقوم بها الأسقف المسيحيّ، أو الصّلبان التي تصاحب الصّلاة لإحراز معجزةٍ، أو لوحة الحائط التي تقاوم السّخرية، أو المعيار العسكريّ يبعثر العدّو. تثبت صحّة الادّعاء المسيحيّ المتناقض بصرامةٍ بأنّ المصلوب

---

[1] ج. دن هيجر، "عناصر دفاعيّة في التّاريخ القبطيّ -العربيّ: حياة أبرام بن زرعة، بطريرك الإسكندريّة الثّاني والسّتون"، في طبعات، س.ك سمير وج. نيلسن "الدّفاعات المسيحيّة العربيّة في العصر العبّاسيّ" (٧٥٠-١٢٥٨)، ليدن، ١٩٩٤، ص١٩٣-٤.

[2] تاريخ البطاركة، ص ١٩٤. التّركيز المضاف.

[3] المرجع نفسه، ص١٩٣-٧.

ليس سوى (على حدّ تعبير المسيحيّين في قصّة يوحنّا حول اللّوحة الجدارية) "إلهنا المسيح"، الذي "عُلّق على الصّليب من أجل خلاص العالم".[1]

حول طبيعة ثالوث الله

من الطّرائق الأخرى للدّفاع عن الادعاءات المسيحيّة حول صلب المسيح من دون الاقتباس مباشرةً عن آية سورة النّساء (١٥٧) أو نيّة تفسيرها، هو النّقاش من النّبوءة في التّبشير والإقدام على الدّفاع الذي يمكن تقفّي أثره رجوعاً إلى العهد الجديد بذاته، فقد سعى المسيحيّون إلى إقناع اليهود بأنّ يسوع النّاصري كان هو المسيّا الموعود من الكتب المقدّسة لإسرائيل، وأنّ مسيرته قد تمّ التّنبّؤ بها في تلك الكتب بقدْرٍ كبيرٍ من التّفصيل، وقُدّمت مجموعاتٌ من الشّهادات من الكتب المقدّسة عن التّجسّد، والقدّيسيّة، والآلام، وقيامة وصعود المسيح، وربّما تظهر على شكل كتابٍ قديمٍ قِدمَ القرن المسيحيّ الثّاني.[2]

عندما أصبح المدافعون المسيحيّون على بيّنة من التّحديات الإسلاميّة للإيمان المسيحيّ، كان من الطّبيعيّ أن "يعيدوا نشر" الموارد الدّفاعيّة المتاحة، وهي الخطوة التي بدت طبيعيّةً أكثر بسبب التّشابه الذي ميّزه هؤلاء المدافعون بين معتقدات اليهود، وتلك الخاصّة بالمسلمين، الذين دُعوا أحياناً "اليهود

---

(١) انظر: أعلاه: ص٢٤١.

(٢) انظر: ج. دانييلو، Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) (Théologie Historique ٥)، باريس، ١٩٦٦، خصوصاً. ص٥-١١. في حين ميليتو من ساردس ربّما ألّف كتاب testimonia، وأقدم الأعمال كهذه في حوزتنا هي تلك الخاصّة بالقبرصيّ (مكتوبة عام ٢٤٦-٨ م) وينسب أحدها إلى غريغوريوس النّيصيّ (من عام. ٤٠٠م). حول هذه، انظر: A.L. وليامز، Adversus Judaeos: وجهة نظر عليا عن المسيحيّة الدّفاعية حتّى عصر النّهضة، كامبردج، ١٩٣٥، ص٥٦-٦٤ ١٢٤-٣١.

الجلد"[١] وقد وضع يوحنّا الدّمشقيّ المنطق لهذه الحالة بشكلٍ جيّد عندما قام بالردّ على ادّعاء المسلمين القائل بأنّ محمّداً هو نبيٌّ، فقال:

نحن نقول:... أيٌّ من الأنبياء تنبّأ عن بروز نبيٍّ كهذا؟ ويقعون في حيرة؛ نحن نقول:... إنّ جميع الأنبياء متعاقبون، بدءاً من موسى، فقد تنبّأ بمجيء المسيح، وبأنّ المسيح هو الله، وأنّ ابن الله سيأتي في الجسد، ويُصلب، ويموت، ويقوم، وسيكون حاكماً للأحياء والأموات.[٢]

يقوم يوحنّا بعد بضعة أسطرٍ، بالتّعليق حول ألوهيّة المسيح التي يمكن أن تنطبق أيضاً على قَدَم المساواة مع واقع صلبِه:هذا هو ما سلّمه الأنبياء والكتّاب لنا ولكم، حيث تصرّون بقوّةٍ على قبول الأنبياء.[٣]

ونجد نبوءات العهد القديم عن الصّلب في أقدم نصّ عربيٍّ مسيحيٍّ دفاعيٍّ مؤرّخٍ في حوزتنا، وقد وُجدت في سيناء العربيّة، المخطوطة ١٥٤، ودعاه محرّرها الأوّل باسم "في تثليث الله الواحد" أي حول طبيعة ثالوث الله.[٤] والتّاريخ الممنوح في النّصّ، هو ٧٤٦ عاماً منذ "نشأ الله وشكّل"

---

[١] كما هم في رسالة الكاثوليكوس تيموثي الأربعون (السّريانيّة) إلى سرجيوس؛ Dialectique du langage sur Dieu de Timothee I (728-823) a Serge، إصدار وترجمة هـ. شيخو، روما، ١٩٨٣، ص٢٧٥، رقم. ٧ (التّرجمة الفرنسيّة، ص١٨٦). انظر: س.هـ. غريفيث، "اليهود والمسلمون في النّصوص السّريانيّة والعربيّة للقرن التّاسع، التّاريخ اليهوديّ" ٣، ١٩٨٨، ص٦٥-٩٤.

[٢] يوحنّا الدّمشقيّ، إصدار. كوتر، ص٦١-٢، الأسطر ٣٣-٤١.

[٣] المرجع نفسه، ص٦٣، الأسطر ٦٣-٤.

[٤] م.د. غيبسون، النّسخة العربيّة من أعمال الرّسل... مع أطروحة عن طبيعة الثّالوث لله (Studia Sinaitica ٧) كامبريدج، ١٨٩٩.

الدِّين المسيحيّ"[1] الذي يتحوّل إلى عام ٧٥٥، إذا ما احتسبنا هذه السّنين من التّجسّد[2]، أو عام ٧٨٨م وإذا احتسبنا من الصّلب والقيامة.[3]

وعلى أيّة حالٍ، فنحن نتعامل مع دفاعٍ عربيٍّ أصليٍّ للإيمان المسيحيّ عائدٍ إلى النّصف الثّاني من القرن الثّامن.

يفتتح المؤلف الملكيّ غير مذكور الاسم عمله بصلاةٍ جميلةٍ مليئةٍ بأصداءٍ قرآنيّةٍ،[4] ثمّ ينتقل لعلاج قضايا في صميم الجدل المسلم - المسيحيّ، الفصل الأول هو دفاعٌ عن عقيدة الثّالوث، في حين يشرح الفصل الثّاني ضرورة تجسّد كلمة الله، وهذا الدّفاع عن التّجسّد هو محاولةٌ ملحوظةٌ لاتّخاذ رواية الاسترجاع المسيحيّة التّقليديّة عن هزيمة الكلمة المتجسد، البارعةِ للشّيطان من أجل إنقاذ البشريّة، وإعادة تشكيلها بحيث يصبح عرضُه لتاريخ الخلاص ذا أوجه تشابهٍ واضحةٍ مع تسلسل القصص القرآنيّة حول رسل الله، كتلك الموجودة في سورة الأعراف أو سورة هود،[5] وينسج المؤلّف في أسلوبٍ سلسٍ وطبيعيٍّ، التّعابير القرآنيّة والتّفاصيل السّرديّة في روايته.

---

(1) سيناء العربيّة المخطوطة ١٥٤، f. ١١٠V. تمت الإشارة إلى هذا التّاريخ لأوّل مرّة في منشورٍ علميٍّ من قِبَل ك. سمير "الدّفاع العربيّ المسيحيّ في الحقبة الأمويّة" كلمةٌ من الشّرق ١٦، ١٩٩٠-١، ص٨٩-٩٠.

(2) حافظت سيدني هـ. غريفيث على هذا الوضع، على سبيل المثال في كتابها "نظرةٌ عن الإسلام من أديرة فلسطين في وقت مُبكر من الحقبة العبّاسيّة" تيودور أبو قرّة و "الخلاصة اللّاهوتيّة العربيّة" الإسلام والعلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة ٧، ١٩٩٦، ص١١ و ص٢٥ م. ٢٠.

(3) لقد جادلت لهذا الوضع في م.ن. سوانسون، "بعض اعتبارات التّاريخ "في تثليث الله الواحد" (سيناء العربيّة. ١٥٤) و جميع وجوه الإيمان" (لندن، المكتبة البريطانيّة أو. ٤٩٥٠)"، كلمةٌ من الشّرق ١٨، ١٩٩٣، ص١١٥-٤١. انظر: أيضا هويلاند، رؤية الإسلام، ص٥٠٣.

(4) انظر: م.ن. سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصيّ: مقارباتٌ إلى القرآن في بعضٍ من الدّفاعات العربيّة المسيحيّة المُبكرة"، العالم الإسلاميّ ٨٨، ١٩٩٨، ص٣٠٥-٨.

(5) المرجع نفسه، ص٣٠٨-١١.

هكذا فقط، يكون الفصل الثّاني من "حول طبيعة ثالوث الله" مَعْلَماً هاماً في تاريخ الخطاب الخلاصيّ في المسيحيّة العربيّة.

لكنّ هذا الفصل هو أقلّ أهميّةً بالنّسبة للتّاريخ الدّفاعيّ المسيحيّ،وتحديداً فيما يتعلق بالصّلب. ويشدّد المؤلّف، بالتّأكيد على أنّ صلب المسيح هو محور قصّة الفداء البشريّ! في ذروة الفصل نقرأ: صَلَبَ الخطيئةَ عبر صلبِه، ووطأ الموت . الذي ورثه آدم من خلال التّجاوز . بموته، وأظهر القيامة.[1] وبكلّ الأحوال، فإنّ المؤلّف لا يفسّر كيف أمكنه القيام بمثل هذه الادّعاءات، أو كيف أنّ موت المسيح المخزي على الصّليب يهزم الخطيئة، والموت، والشّيطان! بينما الفصل الثّاني من "حول طبيعة ثالوث الله" يستغلّ التّسلسل القرآنيّ من قَصص الرّسول كي يقدّم تفسيراً لضرورة تجسّد الكلمة، وفيما يتعلّق بصلب الكلمة المتجسّدة، فإنّه يعيد بسهولةٍ اللّغة اللّيتورجيّة التّقليديّة، من دون تبرير.

ونحن نجد شيئاً قريباً من الدّفاع عن الادّعاءات المسيحيّة حول الصّليب، ولكن في الفصل الأخير من الأطروحة. على الأقلّ، في الشّكل الذي لدينا الآن.[2] يبدأ هذا الفصل على النّحو التّالي:

وهذا تنبّأ به أنبياء الله فيما يتعلّق بصلب المسيح الذي خلّصنا من خلاله من تضليل الشّيطان وأعماله:

---

[1] سيناء العربيّة المخطوطة ١٥٤، وما يليها. ٧١٠٧-٢١٠٨.

[2] المرجع نفسه، وما يليها. ٧١٣٧-٧١٣٩، حيث يتمزّق النّصّ. قد يتشكّل انطباعٌ للمرء بأنّه على مقربةٍ من نهاية الفصل، وربّما من نهاية الأطروحة ككل. لاحظ أنّ هذا الفصل عن الصّليب لم يُحرّر من قِبَل غيبسون.

تنبّأ موسى، الذي كلّمه الله وتسبّب في حرق وجهه، بحيث لم يكن أيٌّ من بني إسرائيل بعد ذلك قادراً على النّظر في وجهه... بشأن صلب المسيح وقال لبني إسرائيل في التّوراة، التي أنزلها الله له: و تكون حياتك معلّقة قدّامك، ولا تؤمن. [سفر التثنية. ٦٦،٢٨، ٧٠]. ما هي الحياة التي كانت معلّقةً أمام أعين بني إسرائيل، التي لا يؤمنون بها، سوى نور الله؟!

لذلك افهموا ما تنبّأ به الأنبياء عن طريق الرّوح القدس بشأن المسيح الذي تمّ صلبه، والذي قبْلَ صلبه صَلَبَ الخطيئةَ ودمّر الشّيطان.[١]

ثمّ يتابع المؤلّف لمناقشة فقرةٍ أخرى من السِّفر التي فهمها المسيحيّون تقليديّاً على أنّها نبوءةٌ عن صلب المسيح، وهي قصّة الثّعبان البرونزيّ في البريّة. (رقم ٦،٢١-٩)[٢]

ليس هناك ما يثير الدّهشة حول الاقتباسات الموجودة هنا،والتّرجمة السّبعينيّة للتّثنية ٦٦،٢٨، في حين إنّها غير مألوفةٍ لمعظم المسيحيّين الغربيّين المعاصرين، إلّا أنّها موثّقةٌ لأوّل مرّةٍ كنبوءةٍ عن الصّلب في ميليتو من ساردس، وتُستخدم هكذا كثيراً بعد ذلك.[٣] وما قد يكون من المستغرب، هو

---

(١) المرجع نفسه، و. ٧١٣٧-ظ. يتمّ نشر النّصّ العربيّ في م.ن. سوانسون، "صليب المسيح في أولى الدّفاعات العربيّة للملكيّين"، في سمير ونيلسن "الدّفاعات المسيحيّة العربيّة في العصر العبّاسيّ" (٧٥٠-١٢٥٨)، ص١٢٩.

(٢) سيناء العربيّة المخطوطة ١٥٤، وما يليها. ٧١٣٧-ظ١٣٩.

(٣) انظر: ج. دانييلو، "Das Leben, das am Holze hängt: Dt 28,66 in der altchrist- lichen Katechese"، في إصدارات J. بيتز وH. فرايز، "Kirche und Überlieferung: Festschrift für Joseph Rupert Geiselmann"، فريبورج / Br، ١٩٦٠، ص٢٢-٣٤.

الأسلوب الذي يحدّ به الكاتب من نفسه ضمن مقاطعَ من سفر التّثنية، بينما تقدّم الأناجيلُ نفسُها نبوءاتٍ من أجزاءٍ أخرى كثيرةٍ من الكتاب المقدّس.[1]

ويجب أن نتذكّر هنا من الحساب السّريانيّ عن النّقاش الدّينيّ المُبكِرين بطريركٍ مسيحيٍّ ومسؤولٍ مسلمٍ... رسالةَ البطريرك مار يوحنّا، التي يدل تاريخها على حقبةٍ من الزّمن بعد الفتح الإسلاميّ لسوريا بمدّةٍ وجيزةٍ، والتي قد تكون ملائمةً أيضاً لتكوين بداية القرن الثّامن.[2]

يصرّ المسؤول المسلم على أن يقتصر المسيحيُّ على اقتباساتٍ من موسى، و ذلك في الردّ على مزاعم البطريرك بأنّ ألوهيّة المسيح ليست معلَنَةً في موسى فقط، ولكن في جميع الأنبياء.[3]

ويفعل مؤلّفُ "حول طبيعة ثالوث الله" ذلك بالضّبط في فصله عن الصّليب، ويؤكّد أنّ النّبوءات هي نبوءات النّبيّ الذي كلّمه الله مباشرةً [4] والذي أرسله الله لإنزال التّوراة؛[5] **وَفقاً له، ينبغي أن يكون القرّاء المسلمون مستعدّين لقبول نبوءات موسى، ومن ثمّ لحقيقة صلب المسيح:**

---

[1] انظر: على سبيل المثال: فقرات العهد القديم المقتبسة من قبل تيموثي الكاثوليكوس، والملحوظات ٥٥-٥٩ أدناه.

[2] تمّ نشر النّصّ من قبل م.ف. ناو، Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agareens"، Journal Asiatique ser ، ١١، ٥، ١٩١٥، ص٢٢٥-٧٩ (النّصّ السّريانيّ والتّرجمة الفرنسيّة). لمناقشة مستفيضة عن النّصّ وتاريخه، انظر: GJ رينينك، "بدايات الأدب الدّفاعي السّريانيّ في الرّد على الإسلام"، المسيحيّة الشّرقيّة ٧٧، ١٩٩٣، ص١٦٥-٨٧.

[3] ناو، "Un colloque du patriarche Jean" ، ص٢٥٠-١ (النّصّ السّريانيّ)، ٢٦٠ (التّرجمة الفرنسيّة).

[4] وفي الفصل الثّاني، يردّد المؤلف آية سورة النّساء (٤) ١٦٤، وكلّم الله موسى تكليماً ("تحدّث الله لموسى مباشرةً") عندما يروي قصة موسى.

[5] لاحظ كيف يستخدم المدافع تحديداً مفردات الوحي الإسلاميّة.

لذلك افهموا ما تنبأ به الأنبياء عن طريق الرّوح القدس بشأن المسيح، الذي تمّ صلبه.[1]

أمّا بالنّسبة لهذا المدافع المسيحيّ من القرن الثّامن، فيجب على نبوءات موسى عن الصّلب تسويةُ مسألة تاريخيّته مرّةً واحدةً وإلى الأبد.

النّقاش بين الخليفة المهديّ والكاثوليكوس تيموثي

وُصف النّقاش الدّينيّ بين الخليفة العباسيّ المهديّ (٧٧٥-٨٥) وتيموثي الكبير (٧٨٠-٨٢٣)، كاثوليكوس كنيسة المشرق ("النّسطورية")... بحقٍّ بأنّه "أكثر التّبادلات المُبكِرة شهرةً بين الدّينين العظيمين".[2]

وعادةً ما تُؤرّخ المناقشة نفسُها بعام ٧٨١؛ ويعود تاريخ التّسجيل السّريانيّ عن المواجهة والذي أرسله تيموثي لصديقه، الكاهن سارجيس... إلى وقتٍ ما بين ٧٨٦ و ٧٩٥م.[3] وقد تمّ إصدار نسخٍ مختلفةٍ منقّحةٍ من

---

(1) انظر: النّصّ أعلاه، ص٢٤٦.

(2) هويلاند، رؤية الإسلام، ص٤٧٢-٣.

(3) تمت إعادة إصدار النّصّ السّريانيّ وترجمته في ا. منغانا، "دفاع تيموثي البطريرك أمام الخليفة المهديّ"، في دراسات وودبروك: وثائق مسيحيّة باللّغة السّريانيّة، العربيّة، الكرشونيّة، المجلّد.٢، كامبردج، ١٩٢٨، ص٩١-١٦٢ (إعادة إصدار النّصّ السّريانيّ)، ١٥-٩٠ (التّرجمة الإنكليزية). للتّواريخ، انظر: H. بوتمان، L'Église et l'Islam sous Timothee I (٧٨٠-٨٢٣) Recherches ILOB, Nouvelle Série, B. Orient Chrétien ٣)، ، بيروت، ١٩٧٥، ص١٨٤-١٥؛ ر. كاسبار، Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothee I et le calife al-Mahdī (IIe/VIIIe siècle): "Mohammed a suivi la voie des prophètes"، Islamochristiana ٣ (١٩٧٧)، ص١١٦-٧.

التّقرير في كلٍّ من اللّغة السّريانيّة والعربيّة، والدّليل المخطوط الأخير الذي يمتدّ إلى القرن العاشر.[1]

والنّصّ ذو قدرٍ كبيرٍ من الأهمّيّة بالنّسبة لتاريخ المواجهة بين المسيحيّين والمسلمين، وذلك لأسبابٍ ليس أقلّها أنّنا نجد، وربّما للمرّة الأولى، ردّاً مسيحيّاً مباشراً وفذّاً على سورة النّساء (٤) ١٥٧ حين سأل الخليفة عن الممارسة المسيحيّة بتعظيم الصّليب، فقد ردّ تيموثي، متحدّثاً بشكلٍ طبيعيٍّ تماماً عن الأهمّيّة الخلاصيّة لموت ابن الله بالجسد.[2]

لقد سأل الخليفة أوّلاً عمّا إذا كان هذا يعني أنّ الله يمكن أن يموت، ثمّ بعد سماعه المتأنّي لتمييز تيموثي بين ألوهيّة المسيح وإنسانيّته، يقتبس من سورة النّساء (٤) ١٥٧: "ما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شُبّه لهم".[3]

يمكن تلخيص الحجّة الأولى التي قدّمها تيموثي في ردّه على النّحو التّالي: القرآن نفسه يشهد على حقيقة موت يسوع، بينما تنبّأ الأنبياء بطريقة هذا الموت. ليبيّن أنّ القرآن نفسه يشهد على حقيقة موت يسوع، ويقتبس سورتين: مريم (١٩) ٣٣، حيث يقول يسوع: "السّلام عليّ يوم وُلدت، ويوم أموت، ويوم أُبعث حيّاً!" وآل عمران (٣) ٥٥، "إذ قال الله:

[1] لنصوصٍ منقّحةٍ، راجع الأعمال المدرجة في الملحوظة السّابقة والأدب المعروض فيها. هناك اقتباساتٌ من تقرير تيموثي في النّصّ المنقّح عن نقاش إبراهيم الطّبراني تُرجم من قبل فولرز من مخطوطة من القرن العاشر: K. فولرز، Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D) aus dem Arabischen übersetzt"، Zeitschrift für Kirchengeschichte ٢٩، ١٩٠٨، ص٢٩-٧١، ١٩٧-٢٢١.

[2] تمّ العثور على الفقرة المعنيّة هنا في مينغانا "دفاع تيموثي"، ص١١٤، العمود١. (النّصّ السّريانيّ) ص٤٠-١ (التّرجمة الإنكليزيّة).

[3] النّصّ السّريانيّ يقدّم صيغة المفعول القرآنيّة "شُبّه" القرآن مع صيغة فاعل.

"يا عيسى إنّي متوفّيك ورافعك إليّ". الخليفة مستعدٌّ للرّدّ: كان عيسى لم يمت بعد، ولكن سوف يموت في المستقبل! ويجيب تيموثي عن هذا على النّحو التّالي:

وبالمثل لم يكن قد صعد بعدُ إلى السّماء، ولم يُبعث أيضاً إلى الحياة، ولكن سوف يُرفع ويقوم في وقتٍ لاحقٍ! ولكن مكتوبٌ عندكم أنّه رُفع إلى السّماء حيّاً،أي إنّه لم يُرفع حتّى مات وقام، كما رأينا سابقاً. لذلك حتّى إذا رُفع، لا بدّ من أنّه سبق وقد مات...[1]

ولفهم الحجّة، يجب علينا أن نأخذ في الاهتمام ترتيب الأفعال في الآيات: أموت،و(أموت) يتبعها أُبعث حيّاً أي (أعود إلى الحياة) في الآية من سورة مريم، في حين أنّ متوفّيك (سوف أتسبّب بموتك . إذا كان هذا هو التّفسير الصّحيح) يتبعها رافعُك إليّ (سأرفعك إليّ) في الآية من سورة آل عمران. ويصرّ تيموثي على أنّ تسلسل الأفعال يبيّن ترتيب حدوثها! وهكذا فإنّ الآيتين مجتمعتين، تُنشئان التّسلسل المنطقيّ والزّمنيّ: الموت، فالقيامة، فالصّعود.

لهذا السّبب وعلى أرضيّة القرآن يحاجج تيموثي، في أنّ المرء لا يستطيع أن يؤكّد أنّ صعود يسوع إلى السّماء قد حدث بالفعل من دون التّأكيد أيضاً على أنّ وفاته قد حدثت بالفعل! ثمّ بعد أن استعرض رضاه بأنّ القرآن يؤكّد الحقيقة الماضية لموت يسوع، يتحوّل تيموثي إلى العهد القديم للتّأكيد على

[1] كاسبار، "الإصدارات العربية"، ص١٤١ (رقم ٣٠). بينما أنا عادة أتبع النّصّ السّرياني، إلّا أنّ النّصّ المنقّح العربيّ والمحرّر من قِبل كاسبر، نقيّ بمهارةٍ مع بعضٍ من الارتباك الموجود في النّصّ السّرياني، ولا سيّما سوء فهم أبعث كـ"بعث".

طريقة الموت، ويقدّم نبوءاتٍ عن الصّلب من داود [١]، إشعياء [٢] إرميا[٣] دانيال[٤] وزكريّا[٥]. حجة تيموثي ليست غيرَ مهمّةٍ، حيث إنّ الحجج المسيحيّة من هذا النّوع لعبت دوراً في تطوير التّقليد التّفسيريّ الإسلاميّ لسورة آل عمران (٣) ٥٥ وغيرها من الآيات التي تشير إلى يسوع.

سنذكر اثنين من تفاسير آل عمران (٣) ٥٥. أوّلاً: هناك ميلٌ لتفسير كلمة "متوفّيك"، المفسّرة بالشّكل الطبيعيّ بـ "سأسبّب لك بالموت"، بطريقةٍ ما، هذا لا يدلّ على الموت[٦].

يسجّل الطّبريّ التّفسير على أنّه "سأسبّب لك بالنّوم"[٧] فضلا عن التّفسير الذي أصبح معياراً لكثيرٍ من الأحاديث، "متوفّيك"="قابضك"، أي "سأتّخذك"[٨].

---

[١] مزمور ١٨-٢٢.١٦b: "ثقّبوا يديّ وقدميّ، أحصوا كلَّ عظامي، وهم ينظرون ويتفرّسون فيّ، يقتسمون ثيابي بينهم، وعلى لباسي يقترعون".

[٢] إشعيا ٥٣,٥: "وهو مجروحٌ لأجل معاصينا، مسحوقٌ لأجل آثامنا".

[٣] أرميا ١١,١٩: "لنُهلِكَ الشّجرة بثمرها، ونقطعه من أرض الأحياء"، يضيف تيموثي إليها إشعيا ٥٠,٦: "بذلتُ ظهري للضّاربين وخدّي للنّاتفين،و وجهي لم أستر عن العار والبصق". في حين إنّ فقرة أرميا غير مألوفةٍ اليوم، إلّا أنّها موثّقة على أنّها نبوءةٌ عن الصّلب يقدم جستن الشّهيد؛ انظر: غ.ت. أرمسترونغ، "الصّليب في العهد القديم وفقاً لأثناسيوس، سيريل القدس والآباء الكبّادوكيّين"، في إصدارات سي. اندرسون و غ. كلاين، لاهوت سر-كيروسيز كيروسيز: Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag، توبنغن، ١٩٧٩، ص ١٧-٣٨، هنا ص. ٢٣، ٣٣، ٣٨.

[٤] دانيال ٩,٢٦a: "يُقطع المسيح وليس لهُ".

[٥] زكريّا ١٣,٧: "اضرب راعي إسرائيل على وجتبه" و "استيقظ يا سيفُ على الرّاعي".

[٦] انظر: N. روبنسون "المسيح في الإسلام والمسيحيّة" الباني، نيويورك، ١٩٩١، الفصل.١٢.

[٧] أبو جعفر محمّد الطّبريّ، تفسير الطّبريّ: جامع البيان في تأويل آي القرآن، طبعة محمود محمّد شاكر و أحمد محمّد شاكر، القاهرة، ١٩٥٥-١٩٦٩ (غير مكتمل)، المجلد.٦، ص٤٥٥ (رقم ٧١٣٣)؛ راجع الأنعام (٦) ٦٠ والزّمر (٣٩) ٤٢.

[٨] المرجع نفسه، ص٤٥٥-٧ (رقم ٧١٣٤-٤٠).

الاستراتيجيّة الثّانية للتّعامل مع الآية سُجّلت أيضاً من قِبَل الطّبريّ [1] وهي عندها كمسألة التّقديم والتّأخير، وهي ظاهرةٌ في النّحو العربيّ التي تظهر فيها الكلمات في عكس ترتيبها المنطقيّ أو الزّمانيّ.

فعلى سبيل المثال، في سورة القمر (٥٤) ١٨ نقرأ ما يلي: فَكيفَ كانَ عذابي ونُذُرِ؟ على الرّغم من أنّ التّحذيرات (نذر) تسبق منطقياً التّأديب (عذابي). [2] كما ينطبق على سورة آل عمران (٣) ٥٥، وهذا يعني أنّ جملة "متوفّيك ورافعك إليّ" لا تبيّن التّرتيب الزمنيّ "كما يقول الطّبريّ. [3] فإذا كان كان هذا هو الحال، عندها يمكن للآية أن تعني أيضاً: "سأرفعك إليّ، وبعدها سأتوفّاك".

لم تكن هذه الكلمةُ الأخيرةَ في المناقشة، ويمكن تتبّع أثر التّطوّر البطيء في المحادثات الإسلاميّة-المسيحيّة في هذه المسائل، [4] وقد تمّ بالفعل تحديد الخطوط الرّئيسة للمحادثة في تقرير الكاثوليكوس تيموثي.

تتعلّق الحجّة الثّانية التي وضعها تيموثي بالكلمات الغامضة "شُبّه لهم".

فوفقاً لتقرير النّقاش السّريانيّ، يجيب الخليفة المهديّ على سرد تيموثي لتنبّؤات العهد القديم حول الصّلب قائلاً: "لقد جعل تماثلاً بينهم بهذه الطّريقة". [1]

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٥٨.

(٢) يُعطى هذا المثال من قبل الطّبريّ على أنّه يأتي من الضّحّاك (٧٢٣م)؛ أبو علي الفضل الطّبرسيّ، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، من دون تاريخ، المجلّد ٢، ص٩٥. مثال آخر من التّقديم والتّأخير القرآنيّ الذي ذُكر مبكراً هو في آل عمران (٣) ٤٣، يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي، على الرّغم من أنّه في الصّلاة الفعليّة الرّكوع يسبق السّجود.

(٣) الطّبرسيّ، مجمع البيان، المجلّد ٢، ص٩٥.

(٤) ويمكن الاطّلاع على مزيد من التّفاصيل في سوانسون، "الحماقة"، الفصل ٣، A٢.

ويبدو أنّه وفقاً للتّقرير، فقد فهم الخليفة التّعبير القرآنيّ "شُبّه لهم" بمعنى أنّ أيّة أدلّة قد يقدّمها المسيحيّون لدعم ادّعائهم بأنّ المسيح قد صُلب ليست إلّا مثالاً عن التّشبيه، ومن ثمّ ظهورٌ ليس له أيّ أساسٍ في الواقع.

ويجيب تيموثي عن هذا السّؤال. المعضلة: **إذا كانت المزاعم النّبويّة والرّسوليّة حول صلب المسيح ما هي إلّا تشبيهٌ، فمن هو إذاً صاحب هذا التّشبيه: الله أم الشّيطان؟** بالنّسبة لتيموثي، من الواضح أنّ الجواب لا يمكن أن يكون الله: "من غير الملائم تماماً عن الله أنّه يُظهِر بمكرٍ شيئاً في مكان شيءٍ آخر". هل يمكن للتّشبيه عندها أن يُنسب للشّيطان؟ لا يعتقد تيموثي هذا، لأنّه يجب عندئذٍ أن تكون على استعداد للاعتراف ليس فقط بأنّ الشّيطان لعب دوراً في التّدبير الإلهي، ولكنّه كان قادراً أيضاً على خداع التّلاميذ الذين. وفقاً للعهد الجديد. لديهم السّلطة لطرد الشّياطين.

تطوّرت حجّة تيموثي أكثر من قبل المدافعين اللّاحقين،وتوسّع الرّواية العربيّة المعنونة بـ "تفنيد الذي ينكر صلب المسيح"... (شِقَّيْ) معضلة تيموثي إلى أربعة انفصالاتٍ حصريّةٍ: **أولئك الذين يدّعون التّشبيه يجب أن يعترفوا بأنّ صاحبه يكون إمّا الله، المسيح، أو الشّيطان أو القادة اليهود. ولكنْ أيٌّ من هذه الاحتمالات ليس مشروعاً!**[2] وهناك. بكلّ الأحوال. القليل ممّا هو جديدٌ هنا.

تمّ وضع الخطوط الأساسيّة للمحادثة من قبل تيموثي، وهناك الكثير ممّا يمكن أن يُقال عن خطاب تيموثي حول الصّلب،وقد نشأ من بين

---

(١) لهذه المناقشة بأكملها انظر: مينغانا، "دفاع تيموثي"، ص١١٤، العمود.٢ (النّصّ السّريانيّ)، ص٤١-٢ (التّرجمة الإنكليزيّة).

(٢) انظر: سوانسون، "حماقة"، الملحق الثّاني (طبعة النّصّ) والفصل.٣، ٢. سي. ٢(النّقاش). النّصّ موجودٌ في مخطوطة الفاتيكان العربيّة المخطوطة ١٠٧، وما يليها. ٦١٠٦-٧١٠٧.

مداخلات الخليفة السّؤال-المعضلة الذي ظهر مراراً وتكراراً في النّصوص الإسلاميّة المثيرة للجدل! ووفقاً للتّقرير السّريانيّ، يسأل المهديُّ ما يلي:

أيٌّ من الاثنين على حدّ قولك: هل كان المسيح على استعدادٍ ليُصلب، أم لا؟

إذا كان على استعدادٍ ليُصلب، فلماذا إذاً لَعِنَ وحَقَّرَ اليهودَ الذين أتمّوا مشيئته؟

ولكن إذا كان لا يرغبُ في أن يكون مصلوباً، وتمّ صلبه فالشّيء نفسه أي يكون ضعيفاً في حين أنّ اليهود كانوا الأقوياء. وكيف يمكن أن يُدعى "الله" وهو لم يتمكّن من تخليص نفسه من أيدي صالبيه، الذين سيّدون أقوى منه بكثيرٍ؟![1]

يجيب تيموثي على هذا بعددٍ من الأمثلة التي توضّح سرّ معصية الخليقة والسّيادة الإلهيّة،[2] أو التي تميّز بين النيّة والنّتيجة، لأنّ النّتائج الجيّدة يمكن أن

---

(١) مينغانا، "دفاع تيموثي"، ص١١٦، العمود. ٢ (النّصّ السّريانيّ)، ص٤٣ (التّرجمة الإنكليزيّة). التّرجمة الواردة هنا هي ترجمتي. يُطرح السّؤالُ -المعضلةُ نفسُه من قِبل:
أ. عليّ الطّبريّ في تفنيده للمسيحيّين، في شذراتٍ محفوظةٍ في التّفنيد الذي كتبه الصّافي ابن العسّال؛ طبعة مرقس جرجس، كتاب الصّحائح في جواب النّصائح، تصنيف الصّافيين العسّال، القاهرة، ١٩٢٧-٨، ص١١٩-٢٠.
ب. أبو عيسى الورّاق في كتابه "ضدّ التّجسّد"، إصدار وترجمة. د. توماس "الجدل المسلم المبكر ضدّ المسيحيّة" كتاب أبو الورّاق "ضدّ التّجسّد"، كامبردج، ٢٠٠٢، ص١٦٠-٣.
ج. بطل قصّة الواصل، طبعة وترجمة س.هـ. غريفيث، "بشير/بيسر: رفيق الإمبراطور البيزنطيّ ليو الثّالث: النّصّ الإسلاميّ المنقّح عن قصّته في مخطوطة ليدن الشّرقيّة، المخطوطة ٩٥١ (٢)"، Le Muséon ١٠٣، ص٣١٨-١٩.

(٢) يذكر تيموثي سقوط الشّيطان وآدم: خطيئتهم لا تعني الضّعف الإلهيّ؛ مينغانا، "دفاع تيموثي"، ص١١٦، العمود. ١١٧-٢، العمود. ٢ (النّصّ السّريانيّ)، ص٤٣-٤ (التّرجمة الإنكليزيّة).

تنجم عن ذلك الذي يهدف للإساءة؛فعلى سبيل المثال، المسلم الذي يموت أثناء القتال في سبيل الله هو على استعداد للموت، ويتوقّع أن يكافأ بالفردوس؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّ قاتله غير مُلام.[1] هذا الرّد وردود أخرى مثلُه تمّ تكرارها من قبل مدافعين مسيحيّين آخرين،[2] وفي الواقع، وبخصوص هذه المسألة هناك أدلّةٌ قليلةٌ جداً عن أيّ تطوّر في الفِكْر: الجدليّون المسلمون الذين اعتقدوا أنّ السّؤال-المعضلة كان قويّاً، كرّروه بشكلٍ منتظم، وكان لدى المدافعين المسيحيّين ما عدّوه مجموعةً مقنعةً من الأجوبة التي كرّروها باستمرار[3] وعندما حُدّدت المواقف، توقّف الحديث عنها.

---

(1) المرجع نفسه، ص١١٧، العمود. ٢-١١٧، العمود. ١ (النّصّ السّريانيّ)، ص٤٤-٥ (التّرجمة الإنكليزيّة). كما يعطي تيموثي الأمثلة عن يوسف وإخوته (المرجع نفسه، ص١١٩، العمود ٢ / ص٤٦)، والعدوّ الذي دمّر وأحرق القصر الذي حدث أن تقرّر هدمه (المرجع نفسه، ص١١٩، العمود. ٢-١٢٠، العمود ١ / ص٤٦-٧).

(2) قائمة المدافعين المسيحيّين العرب الأوائل الذين ردّوا على السّؤال-المعضلة اشتملت على:

أ. تيودور أبو قرّة؛ انظر: س.هـ. غريفيث، "بعضٌ من الأقوال العربيّة غير المنشورة المنسوبة إلى تيودور أبو قرّة"، Le Muséon، ١٩٧٩، ص٢٩-٣٥؛ أو سمير خليل، "كتاب "جميع وجوه الإيمان" ومجادلات أبي قرّة عن صلب المسيح" أبو قرّة، المسرّة ٧٠، ١٩٨٤، ص٤١٧-١٩.

ب. حبيب أبو راعطة، في "عن التّجسّد"، طبعة. G. غراف، Die Schriften des Jacobiten ibn\ abEb Abaľ idma §R iaa") Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ١٣٠ = ar. 14)، لوفان، ١٩٥١، ص٦٠-٣.

ج. عمّار البصريّ، في كتاب "المسائل والأجوبة"، طبعة م. حايك، عمّار البصريّ: Apologie et controverses (Recherches ILOB, Nouvelle Série B. Orient Chrétien ٥)، بيروت، ١٩٧٧، ص٢٤٢-٣ (مقالة٤، مسألة ٤٠).

د. استاثيوس الرّاهب، في كتاب أسطاث، مينغانا chr. ar. المخطوطة ٥٢، وما يليها. ٧٤٩-e٥١ .r. ملكي مجهولٌ في "الجامع وجوه الإيمان" الفصل. ١٨ سؤال ١٥ المكتبة البريطانيّة أو. المخطوطة ٤٩٥٠، f. ١١٩V-r، التي نُشرت في سمير خليل، "الصّلب" (انظر: أ. أعلاه)، ص٤١٤-١٧.

(3) تتلخّص جميع هذه الموادّ في سوانسون، "الحماقة"، الفصل. ٤ III. "الملحق". هذا الملحق مُعادٌ في estratto من أطروحة: MN سوانسون، حماقة بالنّسبة إلى الحنفاء: صلب المسيح في الجدل المسلم-المسيحيّ العربيّ في القرن الثّامن والتّاسع الميلاديّين، excerpta ex dissertatione

ومع ذلك، هناك جزءٌ من ردّ تيموثي على السّؤال-المعضلة للخليفة الذي كان متاحاً لمزيدٍ من التّطوير، تقيّد تيموثي بالتّشديد على الحريّة التي ذهب بها المسيح إلى صلبه،فقد كان المسيح بالطّبع، قادراً على الهروب من اعتقاله،ولكن لو كان قد خلّص نفسه من اليهود، عندها لم يكن ليُصلب. ولو لم يُصلب، لم يكن قد مات،ولو لم يمت، لما كان ارتفع إلى الحياة الأبديّة، وإذا لم يكن قد ارتفع إلى الحياة الأبديّة، لبقي الشّعب بلا علامةٍ أو حجّة عن [واقع] الحياة الأبديّة.

اليوم، بسبب قيامة يسوع المسيح من بين الأموات، تتّجه عيون جميع النّاس نحو الحياة الأبديّة،وذلك ليصبح هذا التّوقّع عن الحياة الأبدية والعالم القادم بالغ التّأثير على الشّعب، ومن ثمّ، كان من المناسب أن يقوم يسوع المسيح من بين الأموات؛ وبما أنّه قام من بين الأموات، كان من المناسب والصّحيح أن يموت أوّلاً؛ وبما أنّه مات كان من الصّواب أولاً لوفاته.وكذلك لقيامته . أن يشهد لها الجميع؛ لذلك كان من المناسب أن يموت على الصّليب.[1]

هنا تحوّل تيموثي من الجدل عن حقيقة الصّلب إلى ملائمة حدوث الصّلب: صلب المسيح علناً متبوعاً بقيامته المجيدة هي الطّريقة الملائمة التي يمنح بها الله "توقّع الحياةِ الأبديّة والعالمِ المقبل" للشّهود.

---

ad doctoratum apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae ، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٦١-٧٣.

(١) مينغانا، "دفاع تيموثي"، ص١١٨، العمود. ٢-١١٩، العمود.١ (النّص السّرياني)، ص٤٥-٦ (التّرجمة الإنكليزيّة). التّرجمة الواردة هنا هي ترجمتي.

ويعمل تيموثي هنا على إعادة توصيف الرّواية عن قصّة يسوع[1] بطريقةٍ مختلفةٍ بشكلٍ ملحوظٍ عن تلك التي وجدناها في "حول طبيعة ثالوث الله": بدلاً من الرّواية حول قلب المسيح الطّاولة على الشّيطان، ويتّخذ تيموثي قصّةً تصف حياة المسيح، موته وقيامته "كبرهانٍ إلهيٍّ عن حقيقة القيامة العامّة" وفي جزءٍ كبيرٍ منها، برهانٌ يمنح الأمل والثّقة لشعبه.

هذه الرّواية الخلاصيّة لها جذورٌ عميقةٌ في التّراث الكريستولوجيّ الأنطاكيّ، كما يمكن أن تُشاهد على سبيل المثال، في المواعظ الإكليريكيّة لتيودور من موبسوستيا المحفوظة في السّريانيّة من قِبَل كنيسة المشرق.[2] في حين أنّه ليس من المستغرب أبداً العثور على هذه الرّواية في تيموثي، إلّا أنّها على ما يبدو. يستشعر قدرتها على أن تجعل مِن صلب يسوع منطقيّاً في بيئةٍ إسلاميّةٍ: المسيحيّون والمسلمون يدّعون الاعتقاد في قيامة الأموات، على الرّغم من أنّ المؤمنين بالمسيح فقط هم الذين لديهم علامةٌ للنّقاش حول حقيقتها.

ساهم العديد من المدافعين المسيحيّين العظماء من الجيل الذي تلا تيموثي في تقديم قصّة الخلاص هذه باللّغة العربيّة،وتمّ العثور على إحدى التّحليلات الأكثر حساسيةً عن موت المسيح وقيامته كبرهانٍ إلهيٍّ في عملٍ

---

[1] الجملة هي من م. روت، "البُنية السّرديّة للخلاص"، في طبعات س. هورواس و ل. غ. جونز، لماذا القصّ؟ قراءات في اللّاهوت القصصي، غراند رابيدز، MI، ١٩٨٩، ص٢٦٣-٧٨، وهنا ص٢٦٧.

[2] انظر: طبعة وترجمة ا. مينغانا، "تعليق تيودور من موبسوستيا على قانون إيمان نيقيّة"، في دراسات وودبروك، المجلّد.٥، كامبردج، ١٩٣٢ (خاصّةً الفصول ٦-٧، ص٦٢-٨٢) وفقرة، "تعليق تيودور من موبسوستيا على الصّلاة الرّبانيّة وعلى أسرار المعموديّة والقربان المقدّس"، في دراسات وودبروك، المجلّد.٦، كامبريدج، ١٩٣٣. لاحظ التّعليق في ر.ا جرير، تيودور من موبسوستيا: المفسّر واللّاهوتي، وستمنستر، ١٩٦١، الفصل.٤، خصوصاً. ص٧٤-٥. أشكر البروفسور جيريت رينينخ على لفت انتباهي إلى تيودور.

نسطوريٌ دفاعيٌ آخر "لعمّار البصريّ.[1] ولا تقتصر هذه السّلسلة من الفكر الدّفاعيّ على دائرة السّريان الشّرقيّين، فهناك أيضاً مساهماتٌ في أعمال "اليعقوبيّ" حبيب أبو رائطة،[2] و "الملكيّ" إبراهيم الطّبرانيّ[3] وكاتبٍ مجهولٍ لثمانية عشر فصلاً عن خلاصة "الجامع وجوه الإيمان" [4]على حدّ معرفتنا الحاليّة، يقف تيموثي على رأس هذه السّلسلة، ويبرز بذلك. كمدافعٍ مسيحيٍّ متميّزٍ عن حقيقة موت المسيح على الصّليب، في حين إنّ دفاعه يتضمّن عناصر عدّةً من الرّدّ المباشر على الإنكار القرآنيّ لصلب المسيح في سورة النّساء (٤) ١٥٧، فقد يكون أعظم مساهماته للمسيحيّ "اللّاهوت . مع . عقل-الإسلام"[5] ردّاً غير مباشرٍ، ووسيلةً لسرد الخلاص الذي صنعه المسيح، والذي وضع صلبَ المسيح بمكانٍ في صميم القصّة وقدّم حجّةً مقنعةً بأنّه. بحسب كلماته. "كان من المناسب أن يموت مِيتة الصّليب".

---

[1] انظر: كتاب المسائل والأجوبة، في حايك، عمّار البصريّ، ص٢٢٨-٤٢ (المقالة ٤، المسألة ٣٢-٩).

[2] انظر على سبيل المثال: مقاطع له من "عن التّجسّد" في ك. سمير، Création et incarnation chez Abū Rā'iṭah: Étude de vocabulaire", in Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre (Publications de l'Université Libanaise, Section des études philosophiques et sociales ٢٠)،، بيروت، ١٩٨٩، ص١٨٧-٢٣٦، وهنا ص٢٠٦-٩ (رقم ١٩٩-٢١٥).

[3] إبراهيم يزعم صراحةً أنّهم وحدهم. المسيحيّين. هم الذين لديهم معرفةٌ عن واقع القيامة: طبعة وترجمة غ. ماركوتسو، Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd#al-RaEm al§al-aimE§\-n à Jérusalem vers 820 (Textes et études sur l'orient chrétien ٣) روما، ١٩٨٦، ص٥١٢-١٥ (رقم ٥٣٥-٤٥).

[4] انظر: الفصل ١٧، السّؤال ٢٥، "عن وفاة المسيح ربّنا عن طريق صلبه علناً"، في المكتبة البريطانيّة أو. المخطوطة ٤٩٥٠، ff. ٧١٠٩-٢١١٠.

[5] التّعبير هو الخاصّ ب ك. كراج، المسيحيّ العربيّ: تاريخ في منطقة الشّرق الأوسط، لويزفيل، ١٩٩١، ص٢٩١.

النتيجة:

في وقتٍ ما من أوائل القرن الثّامن الميلاديّ، في إعلان القرن الثّامن في وقت مُبْكِرٍ، أدرك المسيحيّون في دار الإسلام أنّ التّفسير الإسلاميّ السّائد لآياتٍ قرآنيّةٍ هامّةٍ. تحديداً سورة النّساء (٤) ١٥٧. كان أنّ يسوع المسيح لم يمت على الصّليب، إلّا أنّ الله حفظه من أولئك الذين أرادوا صلبه؛وقد تناول بعضٌ من المعلّمين المسيحيّين النّصوص وتفاسيرَها على الفور، كما الحال عندما شكّك الكاثوليكوس تيموثي بالتّفسير السّائد لسورة النّساء (٤) ١٥٧، في كلٍّ من جهة تماسكها مع المنطق السهل لآياتٍ قرآنيّةٍ أخرى (سورة ٣.٥٥، و٣٣.١٩)، ومن ناحية تماسكها الدّاخليّ (تحديداً معنى تعبير شُبِّه لهم). ولكن إضافةً إلى هذه المهارة الجديدة من الحجج حول الحقيقة المسيحيّة... استناداً على النّصوص القرآنيّة، فإنّ المدافعين المسيحيّين مثل "الكاتب المتعلّم في ملكوت السّموات" في إنجيل القدّيس متّى (متّى ١٣،٥٢)، استحضروا القديم والجديد من المخزون الدّفاعيّ الخاصّ بهم.

وبكلّ تأكيد، فإنّ القديم لم يبقَ من دون تغيير،وبلغ المعلّمون المسيحيّون إلى عمق التّقاليد و"أعادوا ترتيب" الدّفاع التّقليديّ، أفكار التّعليم المسيحيّ، والاستراتيجيّ، وغالباً بطرائقَ مذهلةٍ للغاية، وذلك لتكون فعّالة في البيئة الإسلاميّة. والأمثلة التي تمّ عرضها في هذه الورقة قد تنقل بعضاً من مدى انتشار وجرأة إعادة التّرتيب هذه.

وفي مثالٍ مذهلٍ عن استمرار حيويّة أيديولوجيّة الإمبراطوريّة البيزنطيّة في مصر، بعد مضيّ أكثر من قرنٍ من الزّمان، ما بعد الفتح الإسلاميّ... استرجع الكاتب القبطيّ يوحنّا قصّة انتصارات جيش

الإمبراطور قسطنطين العسكريّة بفضل علامة الصّليب. واستعملها لتفسير نجاح المتمرّدين العبّاسيّين ضدّ الأمويّين.

وتَذَكَّرَ مَلَكِيٌّ غيرُ معروفٍ، وربّما يكون راهباً من سيناء، نبوءاتِ العهد القديم عن الصّلب التي تمّ جمعها خلال الجدل القديم مع اليهود. وأعاد توجيهها للفت انتباه المسلمين الذين كرّموا موسى، النّبيّ الذي كلّمه الله مباشرةً، وقام تيموثي الكبير، كاثوليكوس كنيسة الشّرق، برسم التّقليد الخلاصيّ، ويصبح الجليل الذي فيه يسوع المسيح، من خلال موته وقيامته... "الوعدَ المنتظَرَ للمؤمنين المشاركين في الحدث"[1]. وجعلِه على اتّصال مباشرٍ مع محور الإعلان القرآنيّ عن حقيقة القيامة الكليّة.

وامتلكت الكنائس التي وجدت نفسها في دار الإسلام ذخيرة قرونٍ من وسائل التكلم "بكلمة الصّليب"؛ واستخدم معلّموهم من القرن الثّامن،وعززوا هذه الوسائل بطرائقَ جديدةٍ ومثيرةٍ للدّهشة في بعضٍ من الأحيان، أثناء محاولتهم لتقديم الدّفاع عن أملهم المسيحيّ (١ بطرس ٣,١٥) في بيئةٍ دينيّةٍ يهيمن عليها الحنفاء الإسلام؛ وبذلك، فقد طوّروا خطوط الحجج التي سيتّبعها العديد ممّن سيخلفهم.

(١) مينغانا، "تعليق تيودور من موبسوستيا على الصّلاة الرّبانيّة وعلى أسرار المعموديّة والقربان المقدّس"، ص١٩-٢٠، مع التّعليق في جرير، تيودور من موبسوستيا، ص٧٤.

اللاهوتيّون المسيحيّون وأسئلةٌ جديدةٌ

دايفيد توماس

مقدّمةٌ:

واجه المسيحيّون الذين تعرّضوا لحكم المسلمين في القرنين السّابع والثّامن الميلاديّين،نوعاً من الموحّدين مختلفاً تماماً عنهم، وتضاربت نقاشاتهم الدّاخليّة حول طبيعة الثّالوث الإلهيّ، وعلاقته مع النّظام الخلقيّ من خلال الابن المتجسّد... بكل حيثيّاتها مع تشديد المسلمين على وحدة الله، لذلك عندما التقى المسيحيّون مع المسلمين لاستكشاف اختلافاتهم، وجدوا المعارضين الذين واجهوهم بتحدّياتٍ جديدةٍ غيرِ متوقّعةٍ.

كان كلا الجانبين في اتّجاهين مختلفين من تطوير معتقداتهم الأساسيّة، إلى درجة أنّهم كانوا ملزَمين تقريباً بإرساء بدايات ما أصبح تقليداً من سوء الفهم الذي أدّى حتماً إلى النّفور والإدانة.

لإظهار الهوّة الهائلة في التّفاهم المتبادَل بين المسلمين والمسيحيّين في الحقبة الإسلاميّة المُبكِرة، وكذلك موقف المسلمين إزاءهم، في تعاملهم مع المعتقدات المسيحيّة، سندرس في هذا الفصل اثنين من أولى الأطروحات النّاجية التي كتبها مفكّرون مسلمون ضدّ المذاهب المسيحيّة. وهي "ردٌّ على النّصارى" الموجز نسبياً عن الزيديّ الإمام القاسم بن إبراهيم الرّازيّ (٢٤٦/٨٦٠هـ)، و"ردّ على الثّلاث فرقٍ من النّصارى" الطّويل للغاية عن العلّامة الشّيعيّ المستقلّ، أبي عيسى محمّد بن هارون الورّاق (٢٥٠/٨٦٤).

وكلٌّ منهما يعود تاريخه إلى ثلث القرن التّاسع، على الرّغم من أنّه من المحتمل تماماً عن بعض أوجه التّشابه الكامنة في بُنْيَتِهِمَا، ونهجهما من المعتقدات المسيحيّة... أن تُظهِر المواقفَ التي نشأت في وقتٍ سابق من هذا، لكنْ الآن يتعذّر استردادها بالوسائل المباشرة.

هذان الرّدّان المسلمان على المسيحيّة يمكن وضعهما في سياق الفكر القائم بين الدّينين عند نظرةٍ موجزَةٍ على العمل الكبير ليوحنّا الدّمشقيّ "نبع المعرفة"، الأطروحة الأشمل من اللّاهوت المسيحيّ من أواخر الحقبة البابويّة.

كما هو معروفٌ جيّداً، ترعرع يوحنّا في المحكمة الأمويّة، وعمل كمسؤولٍ كبيرٍ في ظلّ الخليفة قبل الانسحاب من الحياة العامّة، واتّخاذه عادة الرّاهب في دير مار ساباس خارج القدس، وتكريس نفسه للكتابة،[1] وعلى الأرجح كان هذا حوالي عام ١٠٠/٧١٨، قبل حوالي قرنٍ أو ما يقاربه من الكاتبَيْن المسلمَيْن اللّذين سنبحث بكونهما فعّالَيْن.

ألّف يوحنّا "نبع المعرفة" استناداً على خبرته المعهودة في مركز الحكم الإسلاميّ، وفي الوسط الدّينيّ الذي كان فيه الإسلام مؤثّراً على نحوٍ متزايدٍ.

وعلى الرّغم من هذا، فإنّه من الصّعب أن نرى فيه أيّ شيءٍ سوى آثار إيحاءاتٍ عن التّأثير الإسلاميّ على تكوين العمل.

وإذا أخذنا . على سبيل المثال . الجزء المعنيّ بتفسير العقيدة المسيحيّة "الإيمان الأرثوذكسيّ"، نجد في فصولها المئة رواياتٍ متوقّعةً عن

---

(١) لمزيد من التّفاصيل عن السّيرة الذّاتيّة راجع س. غريفيث، "الملكيّين"، "اليعقوبيّين" والخلافات الكريستولوجيّة باللّغة العربيّة في ثلث القرن التّاسع في سوريا، في طبعة د. توماس، المسيحيّون السّوريّون في ظلّ الإسلام: الألف عام الأولى، ليدن، ٢٠٠١، ص ١٩-٢٢.

طبيعة الله نفسِه وعن تجسّد الابن؛[1] **لكنّنا لا نجد أيَّ تفسيرٍ مدروسٍ بالتّحديد عن كيفيّة كون الأقانيم الإلهيّة الثّلاثة في إلهٍ واحدٍ غير منقسم، ولا أيَّ عرضٍ حول كيفيّة كون الله اللّانهائيّ وغير المحدود متّحداً مع المحدود الفاني والبشريّ يسوع.**

ويتمّ بدلاً من ذلك انشغال الغالبيّة العظمى من العرض بدفاعات يوحنّا الكريستولوجيّة الخاصّة ضدّ هؤلاء من المسيحيّين الآخرين. وعلى هذا النّحو، يُظهِر العمل إلى حدٍّ كبيرٍ التّقاليد الماضية عن التّعليم المسيحيّ العقائديّ، وعن الطّوائف المنافسة، وليس هناك أيّة بادرةٍ واضحةٍ تجاه التّساؤلات الإسلاميّة حول كون الله ثالوثاً، أو حول اتّحاده ببشريّ.[2]

يمكن تفسير هذه اللّامبالاة الواضحة بالسّياق الدّينيّ الجديد في جزءٍ واحدٍ من "نبع المعرفة" المتعلّق بشكلٍ صريحٍ بالإسلام، الفصل ١٠٠/١٠١ من الجزء الثّاني من العمل بعنوان "عن البدع" [3]، حيث يصّور يوحنّا بإيجازٍ الإيمان على أنّه خليطٌ من المعتقدات الملفّقة من المسيحيّة والبشريّة كليّاً في أصلها، ويبدو مهتمّاً فقط في تعاليمه بقدر ما يدعم هذه العقائد المسيحيّة حول شخص يسوع المسيح ويبدي فيها. تلقائيّاً. معرفةً مفصّلةً ومفاجئةً بالقرآن، كما

---

[1] وهذا جزء من عمل يوحنّا اللاهوتيّ الضخم، "نبع المعرفة"، طبعة ج.-ب. ميغن، PatrologiaGraeca، المجلّد.٩٤، باريس، ١٨٦٠، الأعمدة ٥٢١-١٢٢٨؛ ترجمة. FA تشيس، "القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ"، كتابات (آباء الكنيسة، التّرجمة الحديثة ٣٧)، واشنطن العاصمة، ١٩٥٨.

[2] CF. غريفيث، "الملكيّين" "اليعقوبيّين" والخلافات الكريستولوجيّة باللّغة العربيّة"، ص٢٣-٥.

[3] طبعة وترجمة. د.ج. ساهس، يوحنّا الدّمشقيّ عن الإسلام: "بدعة النّخب الإسلاميّة"، ليدن، ١٩٧٢، ص١٣٢-٤١.

إنّه يوفّر أدلّةً على المعتقدات السّخيفة وغير المتماسكة: **"الإسلام ليس عقيدةً لتُؤخذ على محمل الجدّ، وبالتّأكيد ليست القوّة التي قد تملي اتجاهاتٍ جديدةً في التّفسيرات العقائديّة المسيحيّة والدّفاعات".**

يشير يوحنّا في هذا التّجاهل المزدري للإسلام،إلى جزءٍ واحدٍ من الأدلّة التي تبيّن أنّ المسيحيّين والمسلمين واضحون حول الاختلافات بينهما: المسلمون . كما يقول . دعَوا المسيحيّين بـ "المشركين" لأنّهم وضعوا كائناتٍ أخرى جنباً إلى جنب مع الله في الألوهيّة، وهو في المقابل يتّهم المسلمين بأنّهم "محرّفون"، جرّدوا كلّ صفات الله تاركين الألوهيّة فقيرةً خاويةً من الشّخصيّة.[1]

لكن على الرّغم من كلّ هذا الهراء الذي يُظهِر الجانبين اللذين يحدّدان موقفيهما فيما يتعلق ببعضهما بعضٍ، يبدي يوحنّا بعضاً من الاهتمام بالتّحقيق بماهيّة هذه المواقف بالتّفصيل،من دون اهتمامٍ ملحوظٍ بحلّها؛وتتشابه هذه اللّامبالاة الهادئة بفضولٍ مع الموقف الذي أبداه الكاتبان الجدليّان من القرن اللّاحق، وسنعود إليهما الآن.

ردٌّ على النّصارى، القاسم بن إبراهيم

جاء القاسم بن إبراهيم الرّاسيّ في وقتٍ سابقٍ لهذا بقليلٍ، وكان حفيد حفيد حفيد الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وكان يُعدّ علّامةً بارزاً، وأيضاً إماماً

[1] المرجع نفسه، ص١٣٦-٧.

للشيعة الزيديّة،[1] وكان ناشطاً في النّصف الأوّل من ثلث القرن التّاسع، وبالحكم من خلال أسلوبه، فإنّ مؤلّفه "الرّدّ على النّصارى" كان على الأرجح واحداً من أولى أعماله،[2] ويشير ويلفرد مادلونغ إلى أنّ النّقص النّسبيّ في سلاسة النّثر المقفّى هنا الذي يتّسم به هذا العمل وأعمال القاسم الأخرى، يدلّ على أنّ "الرّدّ" مؤلَّفٌ من سنواته الأولى، ويقترح مادلونغ بشكلٍ معقولٍ أنّ القاسم كتب "الرّد" عندما كان في مصر، وإذا كان الاقتراح صحيحاً فيعود تاريخه إلى عام ٢١٠هـ /٨٢٥ م، ممّا يجعله أولى المساند المعروفة في تفنيد المسلمين للمسيحيّة،[3] **وعلى الرّغم من كلّ ما تم ادّعاؤه من أنّه واحدٌ من الأعمال الإسلاميّة الأكثر اطّلاعاً وأكثرها تطوّراً على الموضوعات المسيحيّة، إلّا أنّه يفتقر إلى جودة الرّبط الصّحيح!.**

ويمكن تقسيم الرّدّ إلى قسمين رئيسين، الأوّل هو عرضٌ للعقيدة الإسلاميّة الإلهيّة وبرهانٌ على استحالة وعدم منطقيّة وجود ابنٍ له يشاركه ألوهيّته (ص ١،٤ ٣٠-٨،٣١٤)؛ والثّاني هو تفنيدٌ مباشر للمذاهب المسيحيّة، ويتضمّن وصفاً دقيقاً للمعتقدات المسيحيّة، وسلسلةً من الاقتباسات الطّويلة من الفصول الأولى من إنجيل متّى (ص. ٨،٣١٤-٣٣١)[4]. هذا التّرتيب في

---

[1] لمزيدٍ من التّفاصيل عن السّيرة الذّاتيّة راجع و. مادلونغ، الإمام القاسم بن إبراهيم und die Glaubenslehre der Zaiditen، برلين، ١٩٦٥، ص٨٦-٩٦؛ فقرة، القاسم بن إبراهيم واللّاهوت المسيحيّ، آرام ٣، ١٩٩١، ص٣٦.

[2] الرّدّ على النّصارى، الطبعة ١. دي ماتيو، ١٩٢١-١٩٢٢، ص٣٠١-٦٤.

[3] مادلونغ، الإمام القاسم بن إبراهيم، ص٨٩-٩٠؛ "القاسم بن إبراهيم واللّاهوت المسيحيّ"، ص٣٦.

[4] على الرّغم من أنّها مقتَّرة بأسلوب القاسم بالنّثر السّرديّ لبنودٍ منسّقةٍ مكدّسةٍ فوق بعضها، إلّا أنّه مع ذلك يحفظ بشكلٍ لائقٍ للمعنى الأصليّ.

تسلسل النّقاش مهمٌّ بحدّ ذاته، لأنّه يطرح القضية الأساسيّة ضدّ تفاصيل العقيدة المسيحيّة بعد عرضٍ سابقٍ لما يمكن قبوله عن الله بحسب ما يمليه المنطق، والذي يحدث أنّه يتفق مع الإسلام، وذلك يؤدّي إلى تفنيده الرّئيس بعد أن ثبت بالفعل أنّ أيّ شيءٍ يختلف عن الإسلام لا بدّ من أن يكون مخطئاً؛ومن حيث بنيتُه فهو بهذه الطّريقة يصّور المسيحيّة على أنّها حالةٌ مناقضةٌ للإسلام، والتي يمكن إثبات عدم صحّتها على أسسٍ مسبّقةٍ،وهذه الصّيغة للردّ بالغة الأهمّيّة في تطوير الفقه الإسلاميّ وموقفه تجاه الأديان الأخرى، وهو ما سنناقشه بإيجازٍ في ختام هذا الفصل.

ويمكن النّظر إلى موقف القاسم تجاه المسيحيّة وعلاقتها بالإسلام بتفصيلٍ أكثر، وذلك عبر التّحليل الدّقيق لهذين الجزأين من الرّدّ الأوّل المعنيّ كما ذكرنا بشكلٍ كبيرٍ بتبيان الدّليل على وحدانيّة وتميّز الله، ويمكن تقسيمه إلى أربعة فروعٍ في كلّ منها يقوم القاسم بجمع التّأويل مع التّفنيد.

يحتوي أولى هذه الفروع على الحجّة الأساسيّة التي يستند عليها كلّ ما تبقّى من العمل (ص. ١.٣٠٤-٢٥،٣٠٥)، وهي أنّ الله هو الأصل المتعالي عن أن يكون أصلاً لشيءٍ، أو عنصراً من عناصر الأشياء المتحلّلة كلّها، فيكون كواحدٍ منها أو كما ظهر في فروعه عنها، فهذا سيعني أنّه كان مثلهم، ومن ثمّ ستكون ألوهيّته وسيادته مشترَكةً معهم.

وليس من الصّعب أن نرى الافتراض القرآنيّ يرقد وراء هذا الإثبات، المقدّم كمنطقٍ قسريٍّ بماهيّته.

ذلك أنّ الله، ليكون هو الله، لا بدّ له من أن يكون واحداً ومتميّزاً عن كلّ الموجودات الأخرى، إلّا أن القاسم لا يعبّر عن ذلك بصراحةٍ دينيّةٍ أو لغةٍ

قرآنيّة، وذلك لأسبابٍ تصبح واضحةً على الفور فيما يتابعه من رسم الدّلالة الضّروريّة كلُّ من يلهب إلى رسم الغاية الضّروريّة من اقتراحه الأوّليّ وهو:

"أن يكون لأحدٍ ما ولدٌ، فهذا يعني أنّه ليس واحداً أبداً، و من كان له والدٌ أو أبٌ فلا يكون أزليّاً، لأن الابن ليس لأبيه بربٍّ". (ص ٣٠٥،١٦-١٧). (١)

هنا يقترب أكثر إلى التّصريح باعتراضه ضدّ المسيحيّة، وهكذا هو . تحديداً . معنيٌّ بإثبات أنّ المعتقَد الأساسيّ في هذا الدّين الآخر، ليس متعارضاً مع كتاب الإسلام بقدر تعارضه مع العقل نفسِه افهذا هو اقتراحه الأوّليّ، وهو مصرَّحٌ بوضوحٍ منذ البداية: أنّ الله واضحٌ من النّاحية المنطقيّة، ومن ثمّ فإنّ المسيحيّة خاطئةٌ من أساسها، على الرّغم من أنّه لم يشر إلى هذا حتّى الآن على هذا النّحو..

ويتابع هذه الحجّة، مشيراً إلى أنّ الابن يجب أن يكون مثلا لوالدَيْن كليهما، وهكذا يمهّد الطّريق للفرع الثّاني من الجزء الأوّل من الرّدّ، حيث يبيّن أنّه بما أنّ ليسوع أمٌّ بشريّةٌ فلا يمكن أن يكون إلهيّاً!.

يقدّم القاسم في هذا القسم الفرعيّ شخصَ يسوعٍ، ويُظهِر أنّه كان بشريّاً تماماً. (ص. ٣٠٥،٢٦-٣٠٨،٩)فأوّلا وقبل كلّ شيءٍ، يقوم . علناً . بالسّخرية من المسيحيّة من خلال فضح التّناقض في عبادتهم له كما لو كان إلهاً من دون عبادة أمّه أو أجدادها بالطّريقة نفسها:

"إذ كان لولا وجودُهم ولولا ولادتُهم لم يُولد". (ص ٣٠٦,٢)

(١) اقرأ "لأنّ الأب ليس لابنه بربٍّ" بدلاً من "لأنّ الابن ليس لأبيه بربٍّ".

ثمّ يمضي لإظهار أنّ يسوع يمتلك كلَّ الصّفات البشريّة مثل الأكل والشّرب، وثالثاً يعود إلى موضوع هويّة يسوع مع أمّه، التي يتّفق المسيحيّون وجميع الآخرين على أنّها أنجبته بطريقةٍ بشريّةٍ.

ويبدأ القاسم هنا بزيادة الضّغط على خصومه من خلال فضح التّناقضات الدّاخليّة في معتقداتهم، وكذلك الخلافات بين هذه المعتقدات والفَرَضِيّة الأولى لـ الرّدّ؛ويقوم أيضاً بتقديم عنصرٍ هامٍّ آخرَ من حُجَجِهِ، الشّاهدة من القرآن،ويستشهد بأقوال بعضٍ من الآيات لدعم تأكيده في أنّ يسوع هو بشريٌّ، ويتطرّق بهدوء بفعله هذا إلى موضوع أنّ الوحي الإسلاميّ يتّفق مع الحقيقة العقلانيّة،ومن المهمّ أن نلحظ أنّه لا يستخدم القرآن كمصدرٍ مستقلٍّ للحجّة، لأنّ من شأن ذلك أن يفتح الطّريق أمام المسيحيّين برفض نقاطه المستَمَدّة من مصدر لا يقبلون به؛ وبدلاً عن ذلك، فإنّه يأتي بالآيات كدعائم وتفاسير لزعمه الرّئيس، **بحيث يتمّ طرحٌ ضمنيٌّ لنقطة أنّ المسيحيّة في كفاحٍ ضدّ العقل، بينما الإسلام والوحي كأساسٍ له، يتّفق معه ويجسّده.**

وبعد أن كوّن في القسم الفرعيّ الثّالث النّقطة بأنّ المسيحيّين يصوّرون المسيح كابن لله، يجادل القاسم في أنّه لا يمكن أن يكون هناك ألوهيّتان.(ص ٣٠٨,٩-١٣,٣١٠)ثمّ يبدأ بربط المسيحيّين بعبدة النّجوم، لجهة أنّ كلّاً منهما يسلمّ بآلهةٍ من دون الله ويقسّمون لهم المهامّ كوسطاءَ أو أدواتٍ للخليقة!وتبدو الإشارة السّهلة لهذا التّشابه كافيةً للقاسم، من دون الحاجة لوضعها بمنزلها، لأنّه يتابع ليصرّح بحجة الحاجز المتبادَل، حيث أنّه إذا كان هناك أكثر من ألوهيّةٍ كان سيتوجب عليها أن تكون قادرةً على إحباط ممارسات بعضها بعضاً، وبهذا لا تكون كليّة القدرة،ويكمل وجهة نظره بالثّناء

على نقاء التّعاليم الإسلاميّة حول وحدانيّة الله المطلقة وتعاليه المطلق، مقتبِساً عن جديد الآيات المناسبة من القرآن.

نرى القاسم مرّةً أخرى ينسج الموضوعات معاً لتشويه سمعة المسيحيّين، وهذه المرّة عن طريق تصويرهم بأنّهم مشركون وثنيّون، ويُنصِفُ الإسلامَ عبر التّلميح للمرّة الثّانية عن كيفيّة اتّفاق تعاليمه مع استنتاجات العقل الخالص.

وهناك نقطةٌ جديرةٌ بالذّكر،هي أنّه في هذه المرحلة كان يصوّر المسيحيّة على أنّها إيمانٌ بإلهين مختلفَيْن، قد يختلفان ويسعيان للتّعامل مع بعضهما بعضاً، وهذا من المستغرب نظراً إلى المعرفة الوافية عن المذاهب المسيحيّة، بما في ذلك الثّالوث، الذي يذكره لاحقاً في الرّدّ.

والحجّة الرّئيسة في القسم الفرعيّ الرّابع من هذا الجزء الأوّل، هي أنّه إذا كان لدى الله ولدٌ فيجب ذلك أن يكون هذا الابن مولوداً (ص. ٣١٠,١٣ - ٣١٤,٨)وهذا يعني أن الابن يجب أن يكون مشروطاً، ولكن، كما أظهر القاسم مسبقاً، يجب أن يكون الوالد مثلَ المولود، وهكذا فقد جعل المسيحيّون الخالقَ في علاقة مع المخلوق، وجعلوا كلًّا منهما مثل البشر؛ولتوحيد هذه التّناقضات لا يزالون يصرّون على سيادة ووحدة الله، على الرّغم من أنّهم لا يستطيعون الحفاظ على هذا المنطق إلّا إذا تخلّوا عن مزاعمهم حول الابن.

هنا ينهي القاسم جولاتٍ تعرّضه لوحدانيّة الله وخطإِ المسيحيّين عبر إيضاح النّتائج غير المنطقيّة لمزاعمهم، والتّناقضات في عقيدتهم، حتّى ضمن أحكامهم، ويشير إلى أنّهم بخروجهم من الإيمان العقلانيّ بوحدانيّة وتميّز الله

الواحد الأحد، انحدروا إلى اللامعنى، ورَسَخُوا بشكلٍ أكبرَ في الخطأ المُهين من الله! وعلى سبيل المقارنة، فإنّ الإسلام يبدو بأنّه متّفق تماماً مع العقل، لدرجة أنّ القرآن الذي يقتبس منه القاسم بغزارة هنا، يمكن استخدامه لدحض هؤلاء المعارضين.

ونرى مرّةً أخرى موضوعاتِ دحضِ وجهاتِ نظرِ المعارضين، وعرضَ وجهة النّظر الإسلاميّة الصّحيحة مرفقةً جنباً إلى جنب.

يتمكّن القاسم. بناءً على الحجج السّابقة. من تبيان أنّ إيمانه هو العقلانيّة بذاتها، في حين أنّ المسيحيّة فاسدةٌ بلا رجعةٍ! ودليله على أحدهما هو أيضاً دليلٌ على الآخر، وتفنيده يؤدّي تقريباً بشكلٍ غير ملحوظ إلى الدّفاع عن دينه؛ وبناءً على هذا الدّليل العقلانيّ على أنّ الله ليس مرتبطاً ارتباطاً عضويّاً بأيّ كائنٍ آخرَ، لذلك لا بدّ من أن تكون المزاعم المسيحيّة خاطئةً والعقيدة الإسلاميّة صحيحةً.

ثمّ ينتقل عندها في القسم الثّاني إلى التّفنيد المباشر للمذاهب المسيحيّة، من نواحٍ يُفترض بوضوحٍ أنّ خصومه سيعترفون بها، ومن ثمّ عليهم التّسليم؛ ويبدي القاسم في هذا الجزء حميميّةً أكبر إزاء العقيدة المسيحيّة أكثر تقريباً من أيّ مسلمٍ آخرَ من الحقبة الإسلاميّة المُبْكِرة، وكذلك ولاءً لا يتزعزع إلى القرآن الذي ينمّ عن اهتمامه الحقيقيّ كونه غير مستوعَب بشكلٍ كبيرٍ، ويناقش عقيدة المسيحيّين أنفسِهم للدّفاع عن تعاليم الإسلام.

يمكن تقسيم هذا الجزء بسهولةٍ إلى خمسة أقسام فرعيّة،حيث يطرح القاسم في الأوّل منها (ص٨،٣١٤-١٣،٣١٨) سرداً محايداً من العقيدة المسيحيّة، بما في ذلك وصف الثّالوث الذي يدمج المقياس البابويّ لقرص

الشّمس، والأشعّة والحرارة، بروح الإنسان، والعقل والحياة، ويشير إلى مثل هذه الصّيغ المسيحيّة العربيّة التقليديّة بـ "الأقنوم" ويقدّم أيضاً رواية عن سبب انحدار الابن إلى الأرض؛ كريستولوجيا الطّوائف الثّلاث الرّئيسة من الملكيّين (وتُسمّى الرّوم) واليعقوبيّين والنّسطوريّين؛ وتفسير الكفّارة.

هذه إحدى سمات الرّدّ التي تميّز فيها عن العديد من الأعمال الإسلاميّة الأخرى التي من هذا النّوع،وهي تدلّ على اجتهاد القاسم في اكتشاف المعتقدات الرّئيسة للمسيحيّين كما صوّروها هم بأنفسهم، وذهب أبعد من أيّ شخصٍ في السّماح لهم بالتحدّث عن أنفسهم؛ لكنّه تخلّى عن محاولة الفهم هذه عندما بدأ تفنيده بهجومٍ على الثّالوث. (ص١٣.٣١٨- ٢٨.٣١٩) وتتمحور حجّته هنا حول مفهومَيْ الأبوّة والبنوّة، وتتكوّن من إيضاح أنّها لا يمكن أن تدلّ على جوهرِ كيانٍ، لأنّها تنشأ من فعلٍ وعلاقةٍ، وهذان. بحسب التّعريف. عَرَضيّان وزائلان، وهذا يعني أنّه لا يمكنهما الإشارة إلى الله في وجوده الأبديّ!زيادةً على ذلك، فإنّ الكتب التي يقول المسيحيّون إنّهم وجدوا فيها الأساس لهذه العقيدة لا يمكن الاعتماد عليها.

ما يلفت النّظر هنا، هو أنّه بعد وصفه التّفصيليّ الجادّ عن ثالوث الأشخاص الثّلاثة كإلهٍ واحدٍ في القسم الفرعيّ السّابق... يتجاهل القاسم هذا، وبدلاً من ذلك يتّبع القرآن في نقاشه بأنّ المسيحيّين يدّعون اتّخاذ الله ابناً،وأنّ تغيير النّهج مؤكَّدٌ عبر غياب أيّة إشارةٍ إلى الرّوح القدس، وذلك على الرّغم من أنّ الرّوح يتمّ شملها على قدم المساواة مع الأشخاص الآخرين في الرّواية السّابقة.

ويتّضح عند هذه النّقطة. ربّما أكثر من أيّ مكانٍ آخر في الرّدّ. انفصال انهماكِ القاسم الذّاتيّ عن ذلك الخاصّ بخصومه بشكلٍ صارخٍ.

ويسعى المسيحيّون في عقيدتهم إلى تفسير الطّبيعة الغامضة لله، كما اختبروها وقرؤوا عنها في كتابهم المقدّس، إلّا أنّ القاسم غيرُ مبالٍ بالتّحقيق في مشكلة الثّلاثة الكائنات بطبيعةٍ واحدةٍ، ثلاثيّةٍ وواحدةٍ في وقتٍ واحدٍ، ويعود بدلاً من ذلك إلى موضوعه السّابق من. لامعقوليّة. اتّخاذ الله ابناً، مع تباينٍ جديدٍ بأنّ العلاقة غير مرتبطةٍ بجوهر الله نفسه! في حين أنّ حجّته فعّالةٌ في إظهار أنّ الأسماء الممنوحة لله من قِبَل المسيحيّين لا علاقة لها بحقيقة جوهر الله، إلّا أنّ الطّريقة التي صِيغت فيها لا تهتمّ بالعقيدة كما يعبّر عنها، وبدلاً من هذا يبقى ضمن النّطاق القرآنيّ، ومرّةً أخرى. كما في السّابق. يقوم بالحفاظ على إدانة القرآن للتّعاليم المسيحيّة داحضاً التّعاليم نفسها بشكلٍ عامٍّ، ولا يواجه القاسمُ المسيحيّين بالأحكام الخاصّة بعقيدتهم، إلّا أنّه يفضّل الدّفاع عن الإدانة القرآنيّة ضدّهم.

ويتابع هذا النّهجَ في القسم الفرعيّ الثّالث، حيث يصل إلى النّقطة الأساسيّة في هجومه من القسم الثّاني من الرّدّ (ص٢٨، ٣١٩-٢٦، ٣٢٢). ويقترح أنّه إذا كان على الجانبين المضيّ قدماً إلى حدٍّ ما، فيجب عليهما إيجاد أرضيّةٍ مشترَكةٍ بشأن مسألة طبيعة يسوع، ويقترح أنّه يتوجّب على كليهما تفسير الكتاب المقدّس المسيحيّ نفسه بطريقةٍ منصفةٍ خاليةٍ من التّفسيرِ الغامضِ "تأويلاً ملتبساً" المستخدَم من قِبَل المسيحيّين.

وعندما يقومون بهذا، سيقرّ الجانبان بخمسة شواهد، جميعها ممّا يبرهن في الأناجيل على بشريّة يسوع، وليس أكثر من ذلك، وهؤلاء هم الله،

والملائكة، يسوع نفسه، ومريم، والتّلاميذ.والبيانات المحفوظة في الأناجيل من كلٍّ من هؤلاء تصرّح بوضوحٍ أنّ يسوع كان إنساناً.

الحلّ الذي يقدّمه القاسم.نظراً لصعوبة العثور على اتّفاق حول شخص يسوع . هو جديدٌ، ويستحيل رفضه في أحكامه الخاصّة؛ وهو يذكّر بمبدأ المعاصِر له، "عليّ بن ربّان الطّبريّ" (٨٦٤/ ٢٥٠)، في أنّ المسيحيّين يجب أن يتّبعوا المعنى الوارد في العهد الجديد الذي يدعم بشريّة المسيح، بدلاً من التي تذكّر بغموض ألوهيّة المسيح.[1] لكنّ الحل . مع هذا محيرٌ!وذلك من ناحية افتراضه المعرفة عن التّعاليم الرّوحيّة المسيحيّة أكثرَ ممّا يعرفه المسيحيّون أنفسهم، ومن أجل تقديم حلٍّ واضحٍ فإنّه يتجاهل التّعاليم غير المطواعة بشكلٍ مباشرٍ. وفي هذا الصّدد، يتطرّقَ إلى "الرّسالة إلى صديقٍ مسلم" من بولس أنطاكية،المكتوبة على الأرجح في أواخر سدس/ القرن الثّاني عشر،[2] حيث يختار المسيحيّ آياتٍ معزولةً من القرآن،تُمكِن قراءتُها بطرائقَ تدعم المعتقدات والممارسات المسيحيّة، وتكشف الافتراض الكامن خلف نهج القاسم طيلة كتابه الرّدّ، في أنّه بما أنّ **المزاعم المسيحيّة لا تتّفق مع العقل، فهي لا تستحقّ التّطرّق إليها بحدّ ذاتها.**

ويتابع القاسم في القسم الفرعيّ الرّابع ليناقش في أنّ مصطلحَيْ "الآب" و "الابن" تمّ استخدامها مجازاً وكذلك حرفيّاً منذ زمن المسيح حتى وقته (ص٢٦، ٣٢٢-١١، ٣٢٤). وهكذا، فعندما يدّعي المسيحيّون أنّ هناك علاقة

---

(١) علي الطّبريّ، الرّدّ على النّصاري، طبعة، آي.-ا. خليفة و. كوتش، "الرّدّ على النّصارى لعليّ الطّبريّ"،Melanges جامعة القدّيس يوسف ٣٦، ١٩٥٩، ص١٧، ١٣٨-٥، ١٣٩.

(٢) طبعة. ب. خوري، بولس أنطاكيا،s évêque melkitede Sidon (XIIe.) ، بيروت، ١٩٦٤، ص٥٩-٨٣ (النّصّ)، ص١٦٩-٨٧ (التّرجمة الفرنسيّة).

فريدةً بين يسوع والله، وهي ما يُستدلّ عليه باستخدام "الآب" و "الابن" في الإنجيل، فإنّهم يراوغون!.

ثمّ يقوم أخيراً بعرض سلسلةٍ طويلةٍ من الاقتباسات من إنجيل متّى (ص١٢،٣٢٤-٣٢٢،٣٣١) من أجل إثبات أنّه حتّى في الكتاب المقدّس المسيحيّ نفسِه، هناك أدلّةٌ كثيرةٌ لدعم الحكم بأنّ يسوع كان مجرّد نبيٍّ بشريٍّ لم ينسب لنفسه أيّ شيءٍ أكثر من ذلك،وفي الغالب، ليس من قبيل الصّدفة أن تُؤخذ هذه الاقتباسات من الأجزاء الأولى من إنجيل متّى أساساً (الموعظة على الجبل في الفصول ٥-٧) حيث يُصوَّر يسوع بصورةٍ أكثرَ وضوحاً من أيّ مكانٍ آخر تقريباً في الإنجيل،كمعلّمٍ بشريٍّ في تقليد موسى وغيره من الأنبياء.

ويلخّص الرّدّ مع هذه الاقتباسات، التي تقدّم دعماً مقنعاً لحجج القاسم السّابقة في أنّ يسوع لم يكن ابن الله بأيّ معنىً هادفٍ، ويساعد على إعادة النّقطة بأنّه إذا أصغى المسيحيّون للكتاب المقدّس الخاصّ بهم فإنّهم سيدركون هذا.[1]

في تلخيص هذا القسم الثّاني من العمل، نرى أن خلاف القاسم الوحيد في هذا الهجوم المباشر على المسيحيّة، هو أنّ الاعتقاد بيسوع كابن لله غير قابلٍ للاستمرار، سواءٌ من ناحية طبيعة الله نفسه، أو من النّواحي المستمّدة من الكتاب المقدّس المسيحيّ.

كما قلنا، هذا ليس . إلى حدٍّ بعيدٍ . دحضاً للعقائد المسيحيّة في حدّ ذاتها، وهو أقلّ بكثيرٍ من أن يكون ردّاً على المعتقدات المسيحيّة، بقدر كونه دفاعاً عن الاتّهام القرآنيّ لادّعاء المسيحيّين بأنّ يسوع هو ابن الله! ويجعل هذا الاتّجاه في

[1] ينتهي الرّدّ فجأةً بعد الاقتباس من متّى ٨,٢٢، ومن غير أن يُعلم كيف ينوي القاسم المتابعة، فيما إذا كان سيترجم فقراتٍ أكثر من الإنجيل، أو يقدّم حججاً أكثر، أو سيلخّص هجومه. حالة سلسلة المقاطع المترجَمة المتروكَة من دون تعليقٍ عليها تشير إلى أنّ العمل تُرك غيرَ مكتملٍ.

المجوم، كلّ الغرابة في وجود روايةٍ شاملةٍ ودقيقةٍ للعقائد المسيحيّة التي أشرنا إليها في بداية هذا القسم الثّاني،من مثل الاقتباسات الطّويلة من الإنجيل التي يُختم فيها القسم، وكان هذا . بالتأكيد . ثمرة دراسةٍ وافيةٍ وعميقةٍ للمسيحيّة، حتى إنّها متعاطفةٌ ومتفهّمةٌ كما أظهر ويلفرد مادلونغ.

وقد شملت دراسة القاسم للمسيحيّة . على الأرجح . أعمال تيودور أبي قرّة أحدِ أوائل اللّاهوتيّين المسيحيّين المعروف بكتابته باللّغة العربيّة،[1] وكما يقول "مادلونغ": إنّ القاسم لم يكن مطّلعاً تماماً على اللّاهوت المسيحيّ من وقته فقط، بل كان أيضاً متأثّراً به!.[2] ولكن لم يتمّ كثيراً استخدام أيٍّ من هذه المعرفة العامّة، ولا المعرفة المحدّدة التي استعرضها في الردّ على ادّعاء أنّ يسوع ابن الله، بل يبدي القاسمُ أنّ اهتمامه الأكبر كان الدّفاع عن الإسلام بدلاً من تحليل واختبار مزايا العقائد التي اعتنقها المسيحيّون.

فيما يخصّ الردّ . ككلٍّ هو عملٌ من قسمين أساسيّين معاً، وهما التّبيان بوضوحٍ بأنّه جاء في ضوء العقل، وأيضاً في ضوء الكتاب المقدّس، ليظهر أنّ المسيحيّة ناقصةٌ ومتناقضةٌ.

لكن لدى القاسم اهتمامٌ أبعد من هذا، وهو إظهار أنّ الإسلام هو الدّين الصّحيح، لأنّه يتّسق مع ويجسّد العقل، وأيضاً لأنّ القرآن يدلّ على الأخطاء في المسيحيّة. وهكذا، مثل يوحنّا الدّمشقيّ قبله، إنّه يُظهر ثقةً كاملةً في سلامة وتماسك إيمانه، ولامبالاةً تجاه المسيحيّة؛ وتدلّ حقيقة معرفته المعتقدات الأساسيّة، وتجاهُلُه لها على أنّ همّه لم يكن التّعامل معها بالإنصاف الذي دعا إليه

(1) مادلونغ "القاسم بن إبراهيم واللّاهوت المسيحيّ" ص٣٧-٤٤.
(2) المرجع نفسه، ص٤٤.

هو نفسُه، ولكنْ لإظهار أنّه من خلال المقارنة مع التّوحيد الحقيقيّ للإسلام فالدّين المسيحيّ ناقصٌ!.

وهكذا فإنّ المسائل والتّحدّيات التي واجه بها المذاهب المسيحيّة هي ليست موجهَةً إلى المجموعة كاملةً، ولا إلى أيّة واحدةٍ منها كما معبَّرٌ عنه؛وبدلاً عن ذلك، هي تهدف إلى دحض الإمكانيّة الأساسيّة لارتباط الله بكائنٍ آخر، ومن ثمّ وجود ابن له، لذلك فهي تحاول التّعامل مع المسيحيّة على مستوى أساسِها أكثرَ من التّعامل مع الأنموذجات الكريستولوجيّة من الطوائف، أو موت الابن المتجسّد للتكفير عن الخطايا،ولا يهدف الهجوم في الرّدّ على طرائق المذاهب المسيحيّة، ولكن على الـ لامنطقيّة الهائلةِ الموجودةِ فيها.

تبنّى المؤلّف المسلم الآخر الذي سنناقشه، نهجاً مشابهاً في كثيرٍ من النّواحي لنهج القاسم، على الرّغم من أنّه لا يوجد دليلٌ على أنّه يعرف "الرّدّ" الخاصّ به!.

هذا المؤلّف هو أبو عيسى محمّد بن هارون الورّاق، أحد أكثر الشّخصيّات غموضاً. إلّا أنّه مؤثّرٌ على نطاقٍ واسعٍ. في الإسلام المُبكِر،وقد كان يُعدّ من قِبَلِ بعضهم كفقيهٍ جيدٍ، وأشار العديد من المؤلّفين اللّاحقين بالاحترام لمؤلّفَه كتاب "مقالات النّاس" واقتبسوا في الكثير من الأحايين عن مقاطع الأديان الثّنائيّة منه،ولكنّه بالنّسبة للآخرين كان يشكّل تهديداً إلحادياً للإسلام، أو حتّى مانوياً، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً مع غريمه الزّنديق ابن الرّاونديّ.

ويبدو بحسب الاختيار من أحاديثٍ متناقضةٍ، أنّه كان معتزلياً وأصبح شيعياً من نوعٍ ما، على الرّغم من حفاظه الدّائم على بعضٍ من الشّكّ في معتقدات أيّ تقليدٍ دينيٍّ واحدٍ لصالح التّوحيد الواضح السّهل.

وقد تُوفّي على الأرجح في وقتٍ ما من الثّلث الثّالث من القرن التّاسع.[1] ومؤلّف أبي عيسى "**ردٌّ على الفرق الثّلاث من النّصارى**" هو أطول تفنيدٍ للمذاهب المسيحيّة ناجٍ من الحقبة الأولى للإسلام، وقد انحدر في مجمله بأكثر أو أقلّ بسبب الرّدّ عليه من مثل ما أدلى به يحيى بن عديّ، الذي اقتبس عنه مطوّلاً،ومثل ردّ ابن القاسم، وهو ينمّ عن معرفةٍ واسعةٍ وتفصيليّةٍ بالمذاهب المسيحيّة (النّسطوريّة . اليعقوبيّة . الملكيّة) وكذلك عن اهتمامٍ مماثلٍ بوضعهم ضدّ الإيمان التّوحيديّ بدلاًعن دراستهم في حدّ ذاتهم.

يتضمّن ردّ أبي عيسى ثلاثة أقسامٍ رئيسة، وهي: عرضٌ للمعتقدات المسيحيّة، ومن ثمّ تفنيد الثّالوث والتّجسّد على التّوالي، ويبدي أبو عيسى في الأولى من هذه معرفةً مفصّلةً عن المسيحيّة. كما فعل القاسم بن إبراهيم إلّا أنّه يختلف عنه في ترتيب روايته حسب تعاليم المذاهب الثّلاثة المختارة، وبتقديمه العقائد بتجرّدٍ أكثر.

يبدأ أبو عيسى هذا العرض (الثّالوث، ص٦٦-٧٧) بشرحٍ لعقيدة الثّالوث بحسب فهمه لاعتقاد الطّوائف الثّلاثة بها، وبإعطاء تفاصيلَ حول العلاقة بين الأقانيم الثّلاثة والجوهر، والعلاقات بين كلٍّ من الثّلاثة، ومعنى

---

(١) للحصول على تفاصيل السّيرة الذّاتيّة، راجع د. توماس "الجدل المعادي للمسيحيّة في الإسلام المبكر" مؤلّف أبي عيسى الورّاق "ضد الثّالوث"، كامبردج، ١٩٩٢ (يُشار إليه من الآن وصاعداً بالثّالوث)، ص٩-١٣٠؛ "المجادلة الانفعاليّة لمسلم مبكر ضدّ المسيحيّة" أبو عيسى الورّاق، "ضدّ التّجسّد"، كامبردج، ٢٠٠٢ (يُشار إليها من الآن وصاعداً بالتّجسّد)، ص٢١-٣٦.

مصطلح "أقنوم". ويمضي في شرح المفاهيم الخاصّة للطّريقة التي اتّحدت فيها الكلمة الإلهيّة مع الجسد البشريّ للمسيح، ويقدّم الاستعاراتِ المستخدمةَ بشكلٍ شائعٍ من قبل المسيحيّين لوصف هذا الإجراء؛ ثمّ ثالثاً، يفسّر بإيجازٍ الأصلَ التّاريخيّ للطّوائف الثّلاث من ناحية الخلافات حول قانون إيمان نيقية، ويصف أحاديثهم حول العلاقة بين الطّبيعة البشريّة والإلهيّة للمسيح، ويلخّص أخيراً فهمهم لكيفية تأثير الصّلب على المسيح.

وتوضّح هذه الرّواية الزّاخرة للغاية على الفور، أنّ أبا عيسى كان على اطّلاع عميقٍ على التّعاليم المسيحيّة الرّئيسة في عصره، وصولاً حتّى إلى تفاصيل المصطلحات!وكانت دراسته للمسيحيّة على أقلّ تقديرٍ بقربِ وشموليّةِ دراسةِ المذهب المثنويّ الذي عُرف به بشكلٍ رئيس من قبل المسلمين اللّاحقين. ولكن. مع كلّ هذا. لا يمكنه إخفاء بعضٍ من التّحيّز في اختياره للموضوعات التي أدرجها في هذا الطّرح، وأسلوبه في تقديمها. فعلى سبيل المثال، هو لا يُظهِر أيّ فضولٍ حول سبب توحّد مؤلّف أبي عيسى الورّاق "ضد الثّالوث"، كامبردج، ١٩٩٢ (يُشار إليه من الآن وصاعداً بالثّالوث)، ص٩-٣٠؛ "المجادلة الانفعاليّة لمسلمٍ مبكرٍ ضدّ المسيحيّة" أبو عيسى الورّاق، "ضدّ التّجسّد"، كامبردج، ٢٠٠٢ (يُشار إليها من الآن وصاعداً بالتّجسّد)، ص٢١-٣٦. طبائع المسيح عندما يصف الأنموذجات الكريستولوجيّة، ولا عن كفّارة أو قيامة المسيح عندما يناقش الصّلب،وبالأسلوب نفسه، يختصر الثّالوث ليجعله أنموذج صيغةٍ سهلةٍ:

اليعقوبيّون والنّساطرة يزعمون أنّ الأبديّ هو جوهرٌ واحدٌ وثلاثة أقانيم، وأنّ الأقانيم الثّلاثة هي جوهرٌ واحدٌ، والجوهر الواحد هو الأقانيم الثّلاثة.

والملكيّون يزعمون أنّ الأبديّ هو جوهرٌ واحدٌ يستحوذ على ثلاثة أقانيم، وأنّ الأقانيم هي الجوهر، لكنّ الجوهر هو غير الأقانيم، على الرّغم من أنّهم لا يعترفون بأنّه من النّاحية العدديّة الرّابعُ لهم. (الثّالوث، ص٦٦-٧)

هذا سهل بأناقةٍ! إلّا أنّه يجعل من العقيدة نوعاً من نظريّةٍ،ويؤكّد مرّةً أخرى، في حديثه عن وفاة المسيح، على أنّه لا يوجد شيءٌ حول الدّراما الكونيّة التي تمثّلها؛ ويزعم النّساطرة أنّ المسيح قد صُلبت طبيعته البشريّة، ولكن ليس طبيعته الإلهيّة؛...

ثمّ يضيف: يزعم العديد من الملكيّين أنّ الصّلب والقتل أثّرا على المسيح في كليّته بالجسد، "المسيح في كليّته" كونَه الطّبيعةَ الإلهيّةَ والطّبيعةَ البشريّة، ويزعم أغلب اليّعقوبيّين أنّ الصّلب والقتل أثّرا على المسيح الذي كان جوهراً واحداً من اثنين. (الثّالوث، ص٦٤-٥... التّجسّد، ص٩٢-٥)

ومن الواضح أنّ غاية أبي عيسى الأساسيّة في هذه المرحلة هي الإيحاء أنّ الألوهيّة كانت مشمولةً في موت المسيح؛ ومن الواضح كذلك أنّه يعرف المزيد عن المعتقدات المسيحيّة المتعلّقة بهذا، بحيث ينقل عنهم في وقتٍ لاحقٍ قائلاً: "الألوهيّة صُلبت من أجلنا، لتخلّصنا!"[1] لذلك يجب عليه استبعاد هذه العوامل من الإيمان المسيحيّ في طرحه عمداً، والسّبب المفترض لهذا

---

[1] الثّالوث، ص٧٦-٧؛ التّجسّد، ص٩٤-٥. الاقتباس هو من دون إسنادٍ.

الاستبعاد، هو أنها لا تخدم غرضه في فحص ودحض تلك العناصر التي تقدّم التعدّديّة في إلهٍ واحدٍ مطلَقٍ، وتجعله على علاقةٍ وثيقةٍ مع البشريّة المخلوقة.

إلّا أنّ هذا التّفصيل والعرض المرتكزين ببراعة على الإيمان والعقائد المسيحيّة متبوعان في القسم الثّاني من "الرّدّ" بتفنيدٍ أكثرَ تفصيلاً لعقيدة الثّالوث (الثّالوث، ص٧٦-١٨١).

ويفحص أبو عيسى أوّلاً مفاهيم الطّوائف الثلاثة عن العلاقة بين الأقانيم والجوهر، ويُظهِر أنّ كلّ واحدةٍ منها غيرُ منطقيّةٍ، ومتناقضةٌ في مضمونها (الثّالوث، ص٧٦-١١٣) ويمكن استنباط الفحوى من نقاشه عبر الاقتباس الوجيز من القسم الذي عن النّساطرة واليعاقبة:

أخبِرْنا عن الأقانيم، هل هي متباينةٌ لأنّها جوهرٌ أو بسبب مسبِّبٍ آخر؟ إذا قالوا: لأنّها جوهر، فإنّهم يفرضون التّباين على الجوهر، وإذا قالوا: لسببٍ آخر، فهم يؤكّدون سبباً آخرَ غيرَ الجوهر والأقنوم، وهو ما يتعارض مع وجهات نظرهم. (الثّالوث، ص٧٨-٩)

وكان يضيف بعضاً من المنطق الموجّه مباشرةً إلى اقتراح أنّ كلًّا من الأقانيم متميّزٌ عن غيره، لذا فمن الواضح أنّ هناك مسبّباً لهذا، ولكن بعد ذلك تنشأ صعوباتٌ، لأنّه إذا كان هذا المسبّب هو الجوهر، فيجب عند ذلك. بحكم أنّه وفقاً لليعقوبيّين والنّساطرة متطابقٌ مع الأقانيم أن يكون متمايزاً داخليّاً؛ ولكن إذا لم يكن الجوهر،فيجب عند ذلك أن يكمن السّببُ خارجَ الله! وفي الحالتين كلتيهما، هناك مشاكل جدّيّةٌ تواجه تماسك العقيدة!.

ويتابع أبو عيسى لينتقل إلى الاستفسار عن الأقانيم في حدّ ذاتها، وكيف يمكن أن تكون متمايزةً عن بعضها وهي في الوقت ذاته متّحدةٌ؟! (الثّالوث،

ص١١٢-٥٥). هذا يأخذه إلى كون مسألة. كيف تكوّن كجوهرٍ. متطابقةً مع ومتميِّزةً عن الجوهر الموحّد الألوهيّ؛ وأيضاً في الهجمات ضد تفاسير الثّالوث التي هي معروفةٌ من أعمال تيودور أبو قرّة (الثّالوث، ص١٣٠-٥٥). كما فعل القاسم بن إبراهيم، وربّما كان على دراية بفكر هذا اللّاهوتي.

يتابع أبو عيسى في هذا الجزء الثّاني من هجومه الأسلوب نفسه كما في الأوّل، وهو تأويل البيانات التي أدلى بها عن العقيدة في طرحه الأوّليّ من "الرّدّ" كفرضياتٍ بدلاً عن صفاتٍ، وتحليلِ عناصرها وفقاً لذلك.

والنّتيجة المميّزة من بين الكثير هي أنّه نجح في تحديد جوهرين في كلّ أقنومٍ، فواحدٌ يجب أن يكون محدّداً في حدّ ذاته، والآخر هو الجوهر العامّ من الثّالوث الألوهيّ الذي هو. بالتّأكيد محرجٌ على الرّغم من أنّنا قد نتساءل لمن! لأنّه بعيدٌ جدّاً عن التّفسير المسيحيّ للثّالوث، ذلك أنّه بسببٍ أو من دونه، قد يثير الفكاهة بدلاً من المحاولات الواعية للرّدّ.

يواصل أبو عيسى في الجزء الثّالث من الهجوم دراسة الأقانيم ككياناتٍ متمايزةٍ مع الخصائص الخاصّة بها (الثّالوث، ص ١٥٤-٨١). ويُنشأ فكرة أنّها لا يمكن أن تكون متطابقةً أو متّحدةً بالألوهيّ، وفي الوقت نفسه متميّزةً عن بعضها عن طريق خصائصها الفريدة،ومرّةً أخرى، هناك تناقضٌ واضحٌ في المذهب.

هذه الملخّصات الموجزة تمثّل سلسلةً من الحُجج الطّويلة والمفصّلة بشكلٍ معقّدٍ،وتدلّ على معرفةٍ ضليعةٍ بتعاليم الطّوائف المسيحيّة الثّلاث حول الثّالوث، وبراعةٍ هائلةٍ في استخلاص دلالاتها، وفضح تناقضاتها وتضاربها.

ويواجه أبو عيسى المسيحيّين في هذا الصّدد بمجموعةٍ من أسئلةٍ جديدةٍ حول الصّيغ الوصفيّة التي يقدّمونها، ويحملهم على إعادة النّظر في الادّعاء بأنّ الألوهيّة واحدةٌ بينها الأقانيم الثّلاثة حقيقيّةٌ ومتمايزةٌ. وفوق كلّ هذا، يواجههم بعقائدهم كالتّصريحات حول الكيانات الإلهيّة المنفصلة والمعدودة التي ينبغي أن تتعرّض للتّحقيق المنطقيّ، ومن الواضح أنّه لم يفعل.

يُتبعُ أبو عيسى هذا الهجوم بهجومٍ محكَمٍ بالقدر نفسه على عقيدة الطّبيعة الإلهيّة والبشريّة للمسيح، وذلك في القسم الرّئيس الثّالث من "الرّدّ" (التّجسّد، ص٩٦-٢٧٧). ويمكن تقسيم هذا إلى قسمين رئيسين، كما كان موجّهاً من قبلُ إلى الطّوائف الرّئيسة (النّساطرة. اليعاقبة. الملكيّين).

ويتكوّن الجزء الأوّل من دراسةٍ لأحاديث الطّوائف "من الاختبارات البشريّة" للسّيّد المسيح (التّجسّد، ص٩٦-١٦٥)، التي تبدأ مع ما كان مثبتاً بأنّه حجّةٌ مميّزةٌ جداً، وُجدت في أعمالٍ أخرى قبل هذا الوقت عن ارتباط الثّالوث بفعل توحيد الإله مع البشر. (التّجسّد، ص٩٦-١٠٧)[1]

ويظهر أبو عيسى. بإدراكٍ جدليٍّ خاصٍّ. أنّه لو كان الابن وحده متورّطاً، فيجب عند ذلك أن يكون متميّزاً عن الآب والرّوح القدس، وأن يكون أيضاً لاهوتاً مستقلًّا رافعاً هاجس تعدّديّة الآلهة، ومستحضِراً تعدّديّة العوالم الظّاهرة إلى الوجود؛ ولكن إذا لم يكن الابن وحده، فلا بد عند ذلك من أن تكون جميع الأقانيم متورّطةً، ممّا يثير سؤالاً هو: لماذا لم يتّحد كلٌّ من الآب والرّوح القدس مع كلّ إنسان؟ ! ففي الحقيقة ليس من السّهل الإجابة على هذا.

---

[1] راجع د. توماس، "الرّدود الإسلاميّة المبْكِرة على المسيحيّة"، في طبعة د. توماس "المسيحيّون في قلب الحكم الإسلاميّ: حياة الكنيسة والمنح الدّراسيّة في العراق العبّاسيّة"، ليدن، ٢٠٠٣، ص٢٣٦-٩.

يناقش أبو عيسى هنا وفقاً للفرضيّة السّابقة نفسها، وهي أنّ الأفراد الواردة في الثّالوث الإلهيّ يمكن تمييزها وجوديّاً ومعاملتُها على أنّها كائنات منفصلةٌ. ومن ثمّ فإنّ الدّفاع الذي يذكره، هو أنّ إنتاج الألوهيّة ككلٍّ للتّجسّد بالابن، لا يعني شيئاً في أحكامه:

لكن إذا قالوا: ولكنّ التّوحّد كان الفعلَ الذي أدّته الأقانيم الثّلاثة كتوحيدٍ للابن وحده، فنحن نقول: في فعل التّوحيد هذا، كان للابن ما ليس للآب. وإذا قالوا: لا،فنحن نقول: إذاً كيف تمّ التّوحّد في الابن وليس الأب؟ وما معنى تصريحكم: "الأقانيم الثّلاثة اتّحدت في الابن وليس في الأب"، إذا كان لا يوجد في الابن شيءٌ ليس في الأب؟ (التّجسّد، ص٩٨-٩) وقد تكون لهجته لهجة المعارضين المسيحيّين نفسها، إلّا أنّ مفاهيمه مختلفةٌ كلّيّاً.

ويتابع في هذا الجزء دراسة الأحاديث التي قدّمتها الطّوائف الثّلاث عن تصوّر المسيح، وولادته، والصّلب، والموت (التّجسّد، ص١٠٦-٦٥). ويُظهر في كلّ حالةٍ كيف أنّ التّفسير الذي قدّمته كلّ طائفةٍ هو بسهولة غير كافٍ؛ لأنّه ينتهك توافق الآراء حول طبيعة الله، فإقحامه في التّجارب البشريّة يُنكِر حقيقة ماهيّة الألوهيّة.! والدّفاع البديل بأنّه فقط . الطّبيعة البشريّة للمسيح اختبرت النّمو في رحم مريم، والولادة، والبلوغ، والمعاناة والصّلب والموت... يؤدّي إلى استنتاج مثيرٍ للسّخرية! ذلك أنّه بما أنّ المسيح يتألّف من طبيعتين إلهيّةٍ وبشريّةٍ على حدٍّ سواءٍ، إذاً فكائنٌ سواه هو الذي خضع لهذه التّجارب!.

وبحسب معايير أبي عيسى الخاصّة، فهذه الحجج مدمّرةٌ، لكونها تكشف التّصوّر المسيحيّ عن حياة المسيح على أنّه التّجلّي المباشر لحضور الله على الأرض.

وكما هو واضحٌ، فقد تأسّست معاييره على الرّأيّ الإسلاميّ الصّارم. على الأرجح المعتزليّ. بأنّ الله منفصلٌ كلياً عن الكائنات المخلوقة!ويضيف أبو عيسى هذا على العقائد ويرهقها لحدّ الهلاك بطريقته المنهجيّة اللّافتة هذه،وهو سبيلٌ واضحٌ إلى المذاهب والتّفسيرات التي يقدّمها النّساطرة، اليعاقبة، والملكيّون من اتّجاهٍ جديدٍ تماماً يخضع لقواعدَ جديدةٍ وأفكارٍ مسبّقةٍ، وهو فعّالٌ إلى حدٍّ تقشعّر له الأبدان.

يتحوّل أبو عيسى في الجزء الثّاني من هذا القسم الرّئيس الثّالث من "الرّدّ" إلى تفسيرات المذاهب لكيفيّة اتّحاد الطّبيعتين في المسيح (التّجسّد، ص١٦٤-٢٧٧). ويبدأ من خلال تدمير سلسلةٍ من التّفسيرات المجازيّة، مستخلصاً الصّعوباتِ العَرَضِيّةَ التي تجعلها عصيّةً على الفهم أكثرَ ممّا تساعد في فهمها، ومن ثمّ يتعامل مع تفسير كلّ طائفةٍ على حدةٍ،ويستحضر الصّعوباتَ المحدّدةَ في الأنموذج الذي يقترحه كلّ واحدٍ منها، وبالطريقة نفسها التي تعامل فيها مع أنموذجات الثّالوث، وفي القسم الثّاني، يبرهن على أنّها غير متماسكةٍ ومعيبةٌ منطقياً لسببٍ أساسيٍّ رئيس،وهو أنّ الإله و الإنسان يختلفان كثيراً في خصائصهما بحيث أنّ أيّة محاولةٍ لنقاشٍ أنّه من الممكن أن يتّحدا.. لا بد من أن تفشل.

يقوم أبو عيسى مجدّداً، هنا في هذا الجزء الرّئيس الأخير من "الرّدّ"... باجتهادٍ، وأحياناً بمخاطرةٍ في الإسهاب بالخوض في تفاصيل المذاهب، ليُظهِر

أنها بالبداهة لا تعمل بحسب المعايير التي يفهمها، التي مبدؤها الأساسيّ هو أنّ الله يختلف تماماً عن المخلوقات، ولا يمكن أن يتشارك معها من دون فقدانٍ لألوهيّته أو انتهاكٍ لكلّ ما هو معقولٌ.

ونجد لدينا هنا في تفنيد أبي عيسى للمذاهب المسيحيّة الثّلاث، المكتوبة على الأكثر بعد بضعة عقودٍ من "ردّ" القاسم بن إبراهيم، تحليلاً نوعيّاً ودحضاً للعقائد المسيحيّة تمّ استخدامها بشكلٍ أو بآخرَ من قِبَل سلسلةٍ من الكتّاب المسلمين اللّاحقين.[1] ويَظهَر من موقفه التّوحيديّ الصّارم، وعلى أساس تفسيره العميق للتّعاليم المسيحيّة... أنّ اثنين من العقائد الرّئيسة للثّالوث والتّجسّد، لا يمكن أن تصمد بالصّيغة التي تعبّر عنها، ولا بحسب المنطق المحايد.

لم يُشرك أبو عيسى ـ خلافاً للقاسم ـ المذاهبَ التي يرى أنّ المسيحيّين أنفسَهم يقدّمونها، وذلك على الرّغم من أنّه مثل معاصره الأكبر يُخضعها للتّحليل من وجهة نظرٍ خارجيّةٍ تُظهِر أنّها لا تمتلك حجّةً موضوعيّةً، بل تنهار في حالةٍ من الاختلاط المخزي.

ويقوم أبو عيسى ـ إلى حدٍّ ما ـ بمواجهة خصومه في عقر دارهم، ومن المفترض أنّه واثقٌ بأنّه يتفوّق عليهم من حيث الحجّة التي لا يستطيعون رفضها، فهو بشكلٍ لافتٍ،لا يستخدم القرآن في حججه، ولكن يبني كلّاً منها على المنطق الذي يتوقّع قبوله عموماً، ويمكننا في الواقع ـ أن نفترض من حقيقة عدّ يحيى بن عديٍّ أنّه من الضّروري الإجابة على هذه الانتقادات بعد حوالي قرنٍ من الزّمن من تدوينها...أنّ العديد اعتقد بأنّها نافذةٌ جدّاً، ويصعب الإجابة

[1] راجع الثّالوث، ص٤١-٥٠؛ التّجسّد، ص٧٥-٨٢.

عنها! ولكن هناك مؤشّرٌ قويٌّ في بنْية هذا العمل الذي يشبه تفنيد القاسم القصير، بأنّ صاحبه كان. على أقلّ تقديرٍ. معنيّاً بالدّفاع عن صيغته الذّاتيّة من التّوحيد الإسلاميّ من خلال إظهاره الطّرائق الخاطئة للمسيحيّين.

كما يمكننا أن نرى من ملخّصنا، هجوم أبي عيسى على المسيحيّة، وحصريّاً على اثنين من العقائد الأكثر تهديداً لعقيدة التّوحيد الإسلاميّة، الثّالوث والتّجسّد، أو توحّد الألوهيّة والبشريّة في المسيح،وذلك على الرّغم من حقيقة أنّه في عرضه التّمهيديّ للمعتقدات المسيحيّة بتعليقاتٍ مقتضَبَةٍ على نقاطٍ مختلفةٍ في الهجوم... أظهر معرفةً واسعةً وعميقةً وفهماً لما يعتقده المسيحيّون.

ولا يمكن تفسير هذا التّباين إلّا بحقيقة أنّه لم يكن بدايةً معنيّاً بدراسة أو دحض المسيحيّة على هذا النّحو، ولكن بمهاجمة تلك الجوانب التي بدت أنّها تهدّد مبدأه الخاصّ(التّوحيد المطلق) **وهكذا فإنّ ردّ أبي عيسى . بكل تفاصيله وتحليله العبقريّ للمذاهب المسيحيّة . هو عمل دفاعيٌّ عن أساس الإسلام بقدر كونه دليلاً على وجود عيوبٍ في المسيحيّة.**

ففي هذه النّيّة المحوريّة تشارك وردّ مع القاسم بن إبراهيم بهدفٍ مشترَكٍ.

المذاهب المسيحيّة في الفقه الإسلاميّ

ظهر العملان في البداية على أنّهما مختلفان جدّاً في الهدف! فهجوم القاسم الموجز، يبدأ بتصريحٍ ودفاعٍ عن التّوحيد، ويُظهِر فيه بأنّ الزّعم بوجود ابنٍ لله هو مستحيلٌ؛ ويتابع بعرضٍ للمعتقدات المسيحيّة، يليها سلسلةٌ من الحجج لإثبات أنّ الله لا يمكن أن يتّخذ المسيح كابن له، لا على أساسٍ عقلانيٍّ ولا مسيحيٍّ دينيٍّ، بل إنّ عمل أبي عيسى أبسط في بُنيَتِه، فهو عرضٌ للمعتقدات المسيحيّة يليه تفنيدٌ للثّالوث والتّجسّد كما تمّ تعريفهما في المسيحيّة التّاريخيّة، وهذا يبدو على ارتباطٍ وثيقٍ بالعقائد المعارِضة كما هي معتنَقَة أكثرَ من عمل القاسم.

بكلّ الأحوال، وكما أشرنا آنفاً، اختار كلٌّ من القاسم وأبي عيسى نقاطاً معيّنةً ركّزوا حُجَجَهُم ضدّها، واستطاع كلاهما بمشقّةٍ تلخيص المعتقدات المسيحيّة بحصافةٍ مثيرةٍ للإعجاب، إلّا أنّهما بعد ذلك وضعا أغلب هذا جانباً لصالح الهجوم على عاملٍ أو اثنين منها ويتماثل كلاهما بوضوح في هذه الخاصّية المشتَرَكة الغريبة، مع فهمٍ أنّ دحض العقيدة المنافسة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدّفاع عن عقيدتهما الشّخصيّة. وهكذا، يرتكز القاسم على الاعتقاد المسيحيّ الذي يحوّل اللّاهوت الأعلى المتسامي إلى علاقة عضويّة مع بشريٍّ، ويرتكز أبو عيسى على الاعتقاد الذي يهتك الوحدة الإلهيّة، ويشير إلى وجود

الخالق في تجارب المخلوقات!. ويسعى كلاهما، بطرائقَ مختلفةٍ قليلاً، إلى إظهار أنّ أيّة صيغةٍ عقائديّةٍ بديلةٍ عن توحيد الله الصّارم هي غير مقبولةٍ.

إذا كانت هذه هي النيّة المشترَكة للهجومين، إذاً يبدو واضحاً أنّه على مستوىً ما، لا بدّ من أن يكونا قد كُتبا لتعزيز والدّفاع عن التّعاليم القرآنيّة، ويترتّب على ذلك أنّ نهجهما إلى المسيحيّة كان يركّز على القضايا التي تُضعف. جذريّاً . مسائل الثّالوث والتّجسّد من خلال انتهاء صلاحيتها بجدارةٍ من حيث العقلُ والمنطق، و في حالة أبي عيسى، التّماسك الدّاخليّ.

يشبه القاسم وأبو عيسى الورّاق في هذا الصّدد سابقهما المسيحيّ يوحنّا الدّمشقيّ، لأنّهما مثله أبديّاً على ثقةٍ راسخةٍ في تعاليم عقيدته الخاصّة، وقدرٍ من اللّامبالاة بدين الآخر،ومن الواضح أنّهما لم ينظرا إليها على أنّها تهديدٌ لأيّ عمقٍ، وهكذا، فعلى الرّغم من معرفتهما الكبيرة عنها، وحتى إبداء بعضٍ من التّفهم المتعاطف لتعاليمها، إلّا أنّهما لم يعدّا أنّه من النّافع أو الضّروريّ التّورّط في نقاش هذه التّعاليم، بل عوضاً عن هذا مواجهتُها بالمشاكل التي تعترض ثبات جوهرها.

قد يكون النّهج الذي نراه هنا ممثّلاً لنمط ثلث القرن التّاسع وما قبله، على الرّغم من أنّ وللأسف. أعمالَ المسلمين القليلة عن المسيحيّة النّاجية من هذه المدّة تمنعنا من المعرفة المفصّلة؛ إلّا أنّه يمكننا رؤية خطّ الاستمراريّة في الأعمال الأكثر وفرةً من قرنٍ لاحقٍ أو ما يقاربه، حيث يتمّ التّعبير عن هذا النّهج البارد بمفرداتٍ قاطعةٍ.

وإذا أخذنا نبذةً عن المعتزليّ "عبد الجبّار" عن "اللّاهوت المُغني" كمثالٍ منفردٍ، نرى عرض إيمان التّوحيد في المجلّدات الأربعة الأولى من عمل

العشرين مجلّداً، حيث نرى في الجزء الخامس تفنيداً للأديان المانويّة والمسيحيّة.[1]

ويشير هذا التّصنيف بحدّ ذاته إلى أنّه بالنّسبة إلى هذا الفقيه، فإنّ المسيحيّة هي بالتّمام كالدّيانات الأخرى التي تعتنق لاهوت التّعدديّة، وأنّها كانت تشويهاً للتّعليم الصّحيح. ويدلّ عبد الجبّار في تفنيده الفعليّ على هذا بوضوحٍ بنقاشه فقط ضدّ الثّالوث (ص ٨٦-١١٣) والتّجسّد (ص ١١٤-٥١)، وهو بذلك مثل أبي عيسى الذي استخدم عمله "الرّدّ"، حيث تصبح المسيحية مثالاً عن إمكان أن تسوء التّعاليم عن الله إذا كانت تحيد عن الالتزام الصّارم بالتّوحيد! وهو يعمل هنا كما في المثال المقابل الذي يساعد على تعزيز الحالة لصالح الإسلام، وله قيمةٌ أكثر من هذا بقليلٍ.

ولهذه الغاية في الحدّ من المسيحيّة، يأخذ عبد الجبار التّنويهاتِ الواضحةَ في عمل القاسم بن إبراهيم وأبي عيسى الورّاق إلى أقصى حدودها المنطقيّة.

نحن نرى، إذاً، في هذه الأمثلة النّاجية من أولى مدد التّفنيد الإسلاميّ للمسيحيّة، أنّ الجدلياتِ كانت تطرح تحدّياتٍ للعقائد، حيث تشكّك في صحّتها الأساسيّة، بدلاً من الأشكال التي تمّ التّعبير فيها عنها، وهو ما جعل اهتمام المسيحيّة المذهبيّ الرّئيس في مثل هذه الظّروف... يمكّننا من أن نفهم لماذا قد يرى المسيحيّون أنّ مذاهبهم وإيمانهم لم يتمّ التّعامل معها بجدّيّةٍ كاملةٍ، ولماذا قد يظنّ المسلمون في المقابل أنّ حججهم لم تؤخذ على محمل الجدّ من قبل المسيحيّين؟ اولم يتحدّث الجانبان إلى بعضهما بعضٍ على نحوٍ فعّالٍ

[1] عبد الجبّار الهمداني "المغني في أبواب التّوحيد والعدل" المجلّد ٥، طبعة م.م. الخضيري، القاهرة، ١٩٦٥.

للأسف، فمن الصّعب التّفكير في الوقت الذي يبدأ فيه هذا النّقص في التّواصل بالتّغير إلى حدٍّ كبير.

أجوبة للشيخ:

نصٌ "ملكيّ" باللّغة العربيّة من سيناء وعقائد الثّالوث والتّجسّد في دفاع "العرب الأرثوذكس"

سيدني هـ. غريفيث

١. "لا تغلوا في دينكم!"*

كان المسلمون على حوار مع المسيحيّين من البدايات الأولى للإسلام. والواقع هو أنّ القرآن في حدّ ذاته يُفترض في جمعه أُلفةً ليس فقط مع الرّوايات التّوراتيّة لإبراهيم وموسى وعيسى، جنباً إلى جنب مع الأنبياء والمرسلين الآخرين من الله، ولكن مع العقائد والممارسات المسيحيّة أيضاً.

يأخذ أبرز الحوار مع المسيحيّين في القرآن شكل نقدٍ لهذه العقائد والممارسات ذاتها؛ ولاسيما أنّه ينتقد ويعاتب المسيحيّين الذين على ارتباطٍ بعقائدهم الخاصّة بالثّالوث والتّجسّد،والإقرار الأكثر اقتضاباً ومباشرةً في هذا الصّدد يُقرأ كالتّالي:

(يا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ) "النّساء (١٧١)

ليس من المستغرب أنّ آية هذه السّورة بارزةٌ في النّصوص الاعتذاريّة والانفعاليّة التي كتبها المسيحيّون باللّغة السّريانيّة والعربيّة في الحقبة الإسلاميّة المُبْكِرة، بل هي في الواقع الآية الأكثر نقلاً عن القرآن في هذه النّصوص على وجه التّحديد، لأنّها تنسب الكلمة والرّوح لله، وفي الوقت نفسه تتحدّى التّعليم المسيحيّ عن كلمة وروح الله. ولمواجهة هذا التّحدّي، لم يستحضر المفكّرون المسيحيّون مواردهم اللّاهوتية التّقليديّة فقط، ولكن بحكم طبيعة الحال دُعوا أيضاً للدّفاع عن دينهم باللّغة نفسها التي تمّ طعنه ونقده بها.

الغرض من هذا المقال الحاليّ، هو دراسةٌ مع بعضٍ من التّفصيل لأحد الأطروحات المسيحيّة الصّغيرة، المكتوبة باللّغة العربيّة من قِبَل مؤلّفٍ غير معروفٍ الآن، وذلك كمثال لكيفيّة اختيار المفكّرين المسيحيّين في الوسط الإسلاميّ الثّناءَ على عقائد الثّالوث والتّجسّد للمسلمين المستفسرين، وفي الوقت نفسه ليطوّروا لأنفسهم تعبيراً مُرضياً عن لاهوتهم في خطابٍ غير معتادٍ من اللّغة العربيّة، وكان مؤلّف الأطروحة من "الملكيّين".

كان الملكيّون أوّلَ المسيحيّين الذين بدؤوا بكتابة اللّاهوت باللّغة العربيّة في البطريركيّات الشّرقيّة. وبناء على ذلك، فإنّ المقال سيكشف ما تحت العنوانات التّالية:

. بدايات لاهوت الملكيّين باللّغة العربيّة في القدس في أواخر القرن الثّامن.

. عرض الأطروحة العربيّة من مصدر مخطوطةٍ واحدةٍ، مع إيلاء اهتمامٍ خاصٍّ لبنية النّصّ وكشف حجج الكاتب.

. مناقشة دور اقتباسات القرآن في الأطروحة، واستخدام المؤلّف للإشارات والتّعابير القرآنيّة، لخدمة مشروعه الدّفاعيّ الأساسيّ عن سياقات اللّاهوت المسيحيّ ضمن معايير خطاب غير المسيحيّين، من قِبل الكتّاب الإسلاميّين.

٢ـ القدس "أمّ الملكيّين"

بعد عام ٧٥٠م، عندما عزّز المروّجون للثّورة العبّاسيّة في العالم الإسلاميّ قبضتهم على السّلطة في الخلافة، وبخاصّةٍ بعد الإبقاء على مقرّ الخليفة في العاصمة الجديدة بغداد في عهد الخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥)... بدا أنّ نظام الحكم الإسلاميّ قد أدار ظهره لمدينة القدس؛ وقد كانت مركزاً ثقافياً ودينياً مهمّاً لما يقارب قرناً من الزّمان في ظلّ الأمويّين، ولكن في النّصف الثّاني من القرن الثّامن، تحت حكم أوائل العبّاسيّين، أصبحت القدس مبجّلةً، ولكن إقليمياً مهمَلةً راكدةً، ومحكومةً عن بعدٍ من خلال سلسلةٍ من الأمراء والحكّام، وتتمّ زيارتها في بعضٍ من الأحيان فقط من قِبَل الخلفاء والجنرالات الموثوقين المرسَلين لإخماد البدو الذين لا يهدؤون أبداً من الصّحارى المجاورة.[1]

عدا عن ذلك، تُركت القدس لمصيرها، لتصبح في عيون الحكومة مجرّدَ مركز حجٍّ لليهود الأتقياء والمسيحيّين والمسلمين.

وبحلول نهاية القرن التّاسع، في الحقبة من (٨٧٧/٨٧٨) إلى (٩٠٤/٩٠٥) لم تكن القدس وفلسطين محكومةً من قِبَل بغداد ولكن من مصر

---

* من القرآن: النّساء (١٧١) والمائدة (٧٧)

(١) انظر: م. غيل، تاريخ فلسطين، ٦٣٤-١٠٩٩، كامبردج، ١٩٩٢، خصوصاً. ص٢٨٣-٣١٢.

تحت الطولونيّين،[1] خلال هذه السّنين حيث كانت مهمَلَةً سياسيّاً واجتماعيّاً، وتركّز اهتمام العالم الإسلاميّ الثّقافيّ والفكريّ على بغداد، ذلك أنّه بالنّسبة لكثيرٍ من المسيحيّين النّاطقين باللّغة العربيّة في الخلافة، أصبحت القدس مركزاً مهمّاً للتّنمية الكنسيّة وحتّى بناء الطّوائف.

من بداية منتصف القرن الثّامن حتّى وقتٍ متأخّرٍ من القرن العاشر، انقطعت أسقفيّة القدس والمجتمعات الرّهبانيّة المحيطة بها، عن الاتصال الفعّال الذي كانت عليه في هذه المدّة مع قسطنطينيّة والعالم البيزنطيّ عموماً،[2] وأصبحت أوّلَ مكتنَفٍ مسيحيٍّ فعّالٍ في العالم الإسلاميّ لتعزيز التّرجمة من التّراث المسيحيّ إلى اللّغة العربيّة، واعتماد لغة المجتمع الإسلاميّ كلغةٍ لهم.[3]

خلال هذه العمليّة جاءت إلى السّاحة طائفةٌ مسيحيّةٌ جديدةٌ وهي طائفة "الملكيّين" النّاطقين . بحكم الضّرورة . باللّغة العربيّة، والمؤمنين بالبيزنطيّة الأرثوذكسيّة، والمطعونين دينيّاً من قِبَل "الدّعوة إلى الإسلام" الأكثر

---

(1) انظر: أ.أ. دري، "القدس في الحقبة الإسلاميّة المبْكِرة" القرن ٧-١١ الميلاديّ"، في طبعة ك.ج عـلي، القدس في التّاريخ، بروكلين، ١٩٩٠، ص١٠٥-٢٩؛ أ. العاد، قدس القرون الوسطى والعبادة الإسلاميّة، الأماكن المقدّسة، المراسم، الحجّ، ليدن، ١٩٩٥.

(2) انظر: س.هـ. غريفيث، "بيزنطة والمسيحيّون في عالم الإسلام: قسطنطينيّة والكنيسة في الأرض المقدّسة في القرن التّاسع". مواجهات القرون الوسطى ٣، ١٩٩٧، ص٢٣١-٦٥. الفقرة: ما علاقة قسطنطينيّة مع القدس. فلسطين في القرن التّاسع: الأرثوذكسيّة البيزنطيّة في عالم الإسلام"ذ في طبعة ل. بوراكير، بيزنطة في القرن التّاسع: حيّة أم ميّتة؟ ألدرشوت، ١٩٩٨، ص١٨١-٩٤.

(3) انظر: س.هـ. غريفيث، "رهبان فلسطين ونمو الأدب المسيحيّ في اللّغة العربيّة"، العالم الإسلاميّ ٧٨، ١٩٨٨، ص١-٢٨؛ الفقرة، "من الآراميّة إلى العربيّة: لغات أديرة فلسطين في الأحقاب الإسلاميّة المبكرة والبيزنطيّة"، أوراق دمبارتون أوكس ٥١، ١٩٩٧، ص١١-٣١. الفقرة، "الثّقافة العربيّة المسيحيّة في العصر العبّاسيّ المبْكِر" نشرة للمعهد الملكيّ للدّراسات الدّينيّة ١، ١٩٩٩، ص٢٥-٤٤.

إصراراً من أيّ وقتٍ مضى،[1] و نشؤوا في القدس، "أمّ الكنائس" كما أحبّ المصلّون المسيحيّون دعوتها لمدّةٍ طويلةٍ[2] وكانت النّقطةَ المحوريّةَ في حياتهم الثّقافيّة والكنسيّة؛ في الوقت الذي اتّخذ "الملكيّون" فيه. كما أشار إليهم حتّى الكتّاب المسلمون بانتظام. مكانهم جنباً إلى جنبٍ مع "اليعاقبة" و"النّساطرة" بعدّهم إحدى الطّوائف القياسيّة الثّلاثة من المسيحيّين في العالم الإسلاميّ، وأصبحوا مجموعةً متميّزةً اجتماعيّاً عن المسيحيّين "الأرثوذكس العرب" ضمن الحدود الكنسيّة من المجتمع الأكبر التي سيُطلق عليها في نهاية المطاف اسمُ كنيسة "الرّوم الأرثوذكس" في بطريركيّة القدس،[3] **وكان في أعمال الكتّاب اليونانيّين والعرب تعاونٌ كنسيٌّ وثيقٌ مع القدس وذلك من القرن الثّامن حتّى العاشر الميلاديّين، اللّذَيْن بلغ فيهما لاهوت الملكيّين تعبيره المتميّز.**

نصّت اللّاهوتيّة الأساسيّة لعقيدة الملكيّين على الأعمال اليونانيّة للقدّيس يوحنّا الدّمشقيّ (٧٤٩م) تحديداً، وعلى وجه الخصوص "نبع المعرفة"؛[4] **وفي وقتٍ لاحقٍ، تمّ تشكيل وتطوير هذا الخطاب اللّاهوتيّ في**

---

(1) انظر: س.هـ. غريفيث، "الملكيّون"، "اليعاقبة" والجدالات الكريستولوجيّة باللّغة العربيّة في القرن التّاسع سوريا"، في طبعة د. توماس، والمسيحيّين السّوريّين في ظل الإسلام: الألف سنة الأولى، ليدن، ٢٠٠١، ص٩ -٥٥. انظر: أيضاً فقرة، "كنيسة القدس و "الملكيّون": صناعة هويّةٍ مسيحيّةٍ "أرثوذكسيّة عربيّة" في عالم الإسلام؛ ٧٥٠-١٠٥٠ م"، لتظهر في المجلّد المقبل، طبعات أو. ليمور ج. سترومسا، المسيحيّون والمسيحيّة في الأرض المقدّسة: تاريخ إلى زمن الحروب الصّليبيّة، القدس.

(2) كيرلس شيتوبوليس (٥٢٥- ٥٥٨م) استخدم هذه الجملة مرّات عدّةً في كتابه "حياة رهبان فلسطين". ويفترض أنه اقترضها من ليتورجي القدس للقديس يعقوب. انظر: ر.ل. ويلكن، الأرض التي تُدعى مقدّسة: فلسطين في التّاريخ والفكر المسيحيّ، نيو هافن، ١٩٩٢، ص١٧١.

(3) انظر: المزيد عن هذا الموضوع في غريفيث، "كنيسة القدس و "الملكيّين".

(4) انظر: غريفيث، "الملكيّين"، "اليعاقبة" والجدليّات الكريستولوجيّة باللغة العربيّة"، ولكن خصوصاً أ. لوث، القديس يوحنّا الدّمشقيّ: التّقليد والأصالة في اللاهوت البيزنطيّ، أكسفورد،

الأعمال العربيّة للكتّاب اللّاحقين لتواجه التّحدّياتُ الخصومَ اللّاهوتيّين المسيحيّين للملكيّين، لتخاطب باللّغة العربيّة النّقد الإسلاميّ للعقائد المسيحيّة، ولتجد المفرداتِ في اللّغة العربيّة بما يكفي للتّعبير عن الشّخصيّة اللّاهوتيّة النّامية للهويّة العقائديّة للملكيّين.[1]

تشتمل المساهمات الأهمّ في هذا المشروع اللّاهوتيّ المعروفةُ لنا الآن على النّصّ العربيّ المجهول من أواخر القرن الثّامن المدعوّ بحسب محرّره الحديث "عن طبيعة ثالوث الله"[2] أعمال تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠م)[3]، باللغة العربية، وموجز عربي مجهول عن لاهوت الملكّين بعنوان رَحِمَهَاللَّهُموجز عن طرق الإيمان"[4]، وعمل بطرس من بيت رأس المدعو "كتاب

٢٠٠٢. انظر: أيضا ل. بيروني، "الأناجيل الأربعة، المجالس الأربعة". إلهٌ واحدٌ يسوع المسيح: التّطوير البطريركي للكريستولوجي داخل كنيسة فلسطين"، ليبر أنوس ٤٩، ١٩٩٩، ص٣٥٧-٩٦.

[1] انظر: مناقشة أهمّ الأعمال في م.ن. سوانسون، "حماقة بالنّسبة إلى الحنفاء": صليب المسيح باللّغة العربيّة الجدل المسلم-المسيحيّ في القرن الثّامن والتّاسع الميلاديّ"، رسالة دكتوراه، PISAI، روما، ١٩٩٢؛ س. خليل، "أدب الملكيّين في الحقبة العبّاسيّة المبكرة"، Orientalia Christiana Periodica ٥٦، ١٩٩٠، ص٤٦٩-٨٦؛ س.هـ غريفيث: "رؤية الإسلام من أديرة فلسطين في الحقبة العبّاسيّة المبكرة"، الإسلام والعلاقات المسيحيّة - الإسلاميّة ٧، ١٩٩٦، ص٩-٢٨.

[2] انظر: س.ك. سمير، "أولى الدّفاعات العربيّة عن المسيحيّة (٧٥٠م)"، في أعمال تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠م) طبعات س.ك. سمير و ج.س. نيلسن، الدّفاع العربيّ المسيحيّ في العصر العبّاسيّ (٧٥٠-١٢٥٨)، ليدن، ١٩٩٤، ص٥٧-١١٤ لمزيد من المراجع.

[3] لأحدث المراجع انظر: س.هـ. غريفيث، "تيودور أبو قرّة: اللّمحة الفكريّة عن كاتب مسيحيّ عربيّ من القرن العبّاسيّ الأوّل" (محاضرةٌ سنويّةٌ للدكتور إيرين هالموز أستاذ الأدب العربيّ)، تل أبيب، ١٩٩٢؛ الفقرة، "تأمّلات في سيرة تيودور أبو قرّة"، كلمة من الشّرق ١٨، ١٩٩٣، ص١٤٣-١٧٠؛ ج.س لاموروكس، "سيرة تيودور أبو قرّة منقّحة"، أوراق دمبارتون أوكس ٥٦، ٢٠٠٢، ص٢٥-٤٠.

[4] انظر: س.هـ. غريفيث، "أوّل خلاصةٍ لاهوتيّةٍ مسيحيّةٍ باللّغة العربيّة: كلامٌ مسيحيٌّ في فلسطين القرن التّاسع"، في طبعات م. غيرفيرز ر.ج. بخاري، التّحوّل والاستمراريّة في الأراضي

البرهان"[1]، جنباً إلى جنب مع عدد من المؤلفات الأخرى، بما في ذلك العديد من معتقدات الملكيين المصممة خصيصاً لتصرّح بالمواضيع البيزنطية الأرثوذكسية كما اعترف بها في البطريركيات الشرقية بصيغة مقتضبة ونهائية[2].

نظراً لهذا النّشاط اللّاهوتيّ المكثّف ضمن الملكيّين في القدس وضواحيها، فإنّه لم يكن مفاجئاً لَحْظُ أنّ للقدس وأديرتها مكانةً بارزةً في مجموعةٍ واسعةٍ من أدب الملكيّين العربيّ المُنْتَج في الحقب الممتدّة من القرن الثّامن إلى الحادي عشر. فعلى سبيل المثال، في النّصوص المبجّلة غالباً ما تكون القدس الانطلاقة للمواجهات بين "الشّهداء الجدد" المسيحيّين وخصومهم المسلمين، كما في حالة آلام القدّيس ميخائيل، راهب وشهيد دير مار سابا،[3]

الإسلاميّة، من القرن الثّامن إلى الثّامن عشر، تورونتو، ١٩٩٠، ص١٥-٣١؛ الفقرة، "الإسلام والخلاصة اللّاهوتيّة العربيّة". ربيع ١، ٢٦٤ هـ"، الدّراسات المقدّسيّة باللّغة العربيّة والإسلام" ١٣، ١٩٩٠، ص٢٢٥-٦٤.

[1] انظر: النّصّ المنشور والمترجَم إلى اللّغة الإنكليزيّة، ولكن يُنسب خطأً إلى أفتيشيوس من الإسكندريّة، في ترجمة ب. كاشيا، و. م. وات، أفتيشيوس الإسكندريّة: كتاب البرهان، أربع مجلدات (Orientalium Corpus Scriptorum Christianorum ١٩٢-٣، ٢١٠-١١ = ar. 20-23)، لوڤان، ١٩٦٠ -١٩٦١.

[2] انظر: س.هـ. غريفيث، "المسلمون ومجالس الكنيسة: دفاع تيودور أبو قرّة"، الدّراسات البطريركيّة ٢٥، ١٩٩٣، ص٢٧٠-٩٩. الفقرة، "اللّاهوت والمسيحيّ العربيّ: قضية "عقيدة الملكيّين"، في طبعة د. توماس، حضور مؤمنٍ: مقالات عن كينيث كراج، لندن، ٢٠٠٣، ص١٨٤-٢٠٠.

[3] انظر: س.هـ. غريفيث، "ميخائيل، الشّهيد وراهب دير مار سابا، في محكمة الخليفة عبد الملك: "المدافعون المسيحيّون والشّهادة في العصر الإسلاميّ المُبكِر"، آرام ٦، ١٩٩٤، ص١١٥-٤٩. انظر: أيضا فقرة، "المسيحيّون، المسلمون، والشّهداء الجدد: حياة القدّيسين وتاريخ الأرض المقدّسة"، في طبعات أ. كوفسكي ج.ج. ستروميا، تشارك المقدّس: التّماسّ الدّينيّ والصّراعات في الأراضي المقدّسة، أول خمسة عشر قرناً ميلادياً، القدس، ١٩٩٨، ص١٦٣-٢٠٧.

ومثلها "حياة القدّيس تيودور من الرّها" التي كان من أحد أهدافها الرّئيسة الإشادة بالقدس ودير مار سابا كعيون الأرثوذكسيّة في المجتمع الملكيّ.[1]

"القدس والحجّ إلى كنيسة القيامة" هو تخصيص رسالة تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠م) إلى اليعقوبيّ داود، وهو نصٌّ دفاعيّ يدافع فيه المؤلّف عن لاهوت الملكيّين والولاء الكنسيّ ضدّ منافسيها اليعقوبيّين.[2]

تروّج وثيقة حجّ الملكيّين، المؤلّفة على الأرجح في القرن التّاسع،[3] لأهمّيّة القدس والأماكن المقدّسة كمواقع " مجّدها الله بظهور مسيحه فيها، وبحضور الرّوح القدس"،[4] وتعلن أنّها يجب أن تبقى دائماً في أيدٍ مسيحيّة أخيراً، من بين الملكيّين!

والقدس في كثير من الأحايين هي المكان المُختار للإثارة الأدبيّة للنّقاشات بين اليهود، والمسيحيّين، والمسلمين، غالباً كممارساتٍ في هذا النّوع الأدبيّ الذي يظهر فيه "راهبٌ في مجلس الأمير"[5] كما الحال بالنّسبة للعمل

---

[1] انظر: س.هـ. غريفيث، "حياة تيودور من الرّها: تاريخ، سِيَر القدّيسين، والدّفاع عن العقائد الدّينيّة في دير مار سابا في الحقب العبّاسيّة المُبكِرة"، في طبعة ج. باتريك، الإرث السّابي في الكنيسة الأرثوذكسيّة من القرن الخامس حتى الوقت الحاضر، لوفين، ٢٠٠١، ص١٤٧-٦٩.

[2] النّصّ العربيّ منشورٌ في س. باشا، الأعمال العربيّة لتيودور أبو قرّة أسقف حرّان، بيروت، ١٩٠٤، ص١٠٤-٣٩. انظر: التّرجمة الألمانيّة في ج. غراف، الأعمال العربيّة لتيودور أبو قرّة أسقف حرّان، بادربورن، ١٩١٠، ص٢٣٩-٧٧.

[3] يتمّ تضمين نصّ الوثيقة في عمل بطرس من بيت رأس بعنوان "كتاب البرهان" الذي نُسب خطأً عند نشره إلى أفتيشيوس الإسكندريّة (٨٧٧-٩٤٠). (انظر: م ١٣ أعلاه.) للاطّلاع على نصّ وثيقة الحجّ انظر: كاشيا، أفتيشيوس الإسكندريّة، ١(CSCO ١٩٣=مق.٢١) ص١٦٥-٢٠٧؛ للتّرجمة الإنكليزيّة، وات، أفتيشيوس الإسكندريّة، ١ (CSCO ١٩٣=مق. ٢١) ص١٣٤-٦٢.

[4] وات، أفتيشيوس الإسكندريّة، ١(CSCO ١٩٣=مق.٢١)، ص. ١٣٤.

[5] في هذا الصّدد انظر: س.هـ. غريفيث، "الرّاهب في مجلس الأمير: الانعكاسات على النّوع الشّائع من الأدب الدّفاعيّ المسيحيّ باللّغة العربيّة في حقبة الإسلام المُبكِر"، في طبعات هـ.

المجهول للمجهول، العمل الذي يتطرّق للعنوان "حوار إبراهيم طبريّا مع عبد الرّحمن الهاشميّ في القدس حوالي عام ٨٢٠" [1]. هذا هو السّياق الذي ينبغي فيه مناقشة النّصّ الملكيّ العربيّ المتميّز، والذي يقدّم الإجابات على ثلاثة أسئلةٍ مطروحةٍ في النّصّ، موجهّةٍ إلى راهبٍ من قبل شيخٍ مسلمٍ بارزٍ في القدس، ربّما في بداية القرن التّاسع. وللسّهولة سنشير فيما يلي إلى العمل باسم "أجوبة للشّيخ".

٣. الرّاهب والشّيخ المسلم في القدس:

تحتوي مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤ على نصٍّ من روايةٍ غير مدروسةٍ بعدُ عن أجوبة راهبٍ مقدسيٍّ من دون اسم. على ثلاثة أسئلةٍ، أُعدّت له من قبل شيخٍ مسلمٍ مجهولٍ، يحدّده الكاتب فقط بوصفه شخصاً ما "بارزٌ في إسلامه، في مدينة القدس (بمدينة بيت المقدس)" [2]

النّصّ القصير المجهول، "أجوبة للشّيخ"، المكّون من حوالي ٢٢ صفحةً مخطوطةً، لا يقدّم مؤشّراً خارجيّاً واضحاً عن التّاريخ الذي تمّت كتابته فيه، ولكنّ بيانات النّسخ الموجزة الملحقة بنسخة المخطوطة الوحيدة المعروفة عنه، تقول: إنّ مهمّة النّاسخ انتهت في عام ٥٣٣هـ أو ١١٣٨/١١٣٩م. [3] وقد اقترح أحد العلماء الحديثين، على أساس المعايير الدّاخليّة التي سنناقشها أدناه،

لازاروس-يافه وآخرون، المجلس: مواجهات دينيّة في العصور الوسطى الإسلام، فيسبادن، ١٩٩٩، ص١٣-٦٥.

(١) انظر: ج.ب. ماركوتسو، حوار إبراهيم من طبريّا مع عبد الرّحمن الهاشميّ في القدس ٨٢٠، روما، ١٩٨٦.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

(٣) انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١v.

تاريخاً يعود إلى عام ٧٨٠م على أنّه تاريخ كتابة النّصّ الأصليّ، لكن مدّةً ما ـ في القرن التّاسع أو حتّى العاشر، تبدو ملائمةً أكثر.[١]

أ ـ نص الأجوبة للشّيخ:

الأجوبة للشّيخ مكتوبةٌ بما يشبه خطّاً نسخيّاً مهملاً، ليس من النّادر أو الصّعب فكّه، وأكثر من ذلك، هو أنّ الكاتب مهمِلٌ للقواعد الكلاسيكيّة، والأعراف المتّبعة في اللّغة العربيّة، ومتضاربٌ في الإنشاء، حتى إنّه لا يمكن لأحدٍ الادّعاء بسهولةٍ أنّ النّصّ هو أنموذجٌ للعربيّة المسيحيّة أو عربيّة الملكيّين التي عرّفها "جوشوا بلاو" على أنّها مرحلةٌ من تطوّر اللّكنات "العربيّة الوسطى"[٢]، **بدلاً من ذلك، تبدو اللّغة كأنّها من شخصٍ يتحدّث، ويكتب العربيّة بالعاميّة؛ ولا ينمّ النّصّ عن دلائل استخداماتٍ كامنةٍ للسّريانيّة أو الآراميّة**،

ومن الواضح أنّ الكاتب متّبعٌ جدّاً للقرآن، وغالباً ما يستخدم جُملاً عربيّةً اعتياديّةً وأسماء عَلَمٍ، ولكن ينمّ عن ارتباكٍ تامٍّ أثناء نسخه من مثل هذه

---

[١] انظر: ر. حدّاد، الثّالوث الإلهيّ بين علماء الدّين العرب (٧٥٠-١٠٥٠)، باريس، ١٩٨٥، ص٣٨. التّاريخ المقترح مقبول في ر.ج. هويلاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون: دراسةٌ وتقييمٌ للكتابات المسيحيّة، اليهوديّة والزّرادشتيّة عن الإسلام المبكر، برنستون، ١٩٩٧، ص٥٠٤-٥٠٥. تاريخ القرن التّاسع مقترَحٌ في م.ن. سوانسون، «ما وراء الإثبات النّصّي: مقاربات إلى القرآن في بعضٍ من الدّفاعات العربيّة المسيحيّة المُبكِرة"، العالم الإسلاميّ ٨٨، ١٩٩٨، ص٣٠١، رقم ٢٥. سجّل هويلاند أنّ سوانسون كان يُعدّ طبعةً من النّصّ؛ سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّي"، ص٣٠١، م ٢٤، السّجلات التي يعدّها "عيد صلاح سعد" طبعةً للنّشر.

[٢] انظر: ج. بلاو، قواعد المسيحيّة العربيّة، ٣ مجلّدات (CSCO ٢٦٧، ٢٧٦، ٢٧٩ = وثائق ٢٧-٢٩)، لوفان، ١٩٦٦-٧. الفقرة، "لغة الملكيّين العربيّة المشتركة من النّصف الثّاني من الألفيّة الأولى"، نشرة مدرسة الدّراسات الشّرقيّة والأفريقيّة ٥٧، ١٩٩٤، ص١٤-١٦.

العناصرِ الأجنبيّة، وأسماءِ العَلَم اليونانيّة، التي هي فضلاً عن ذلك سماتٌ مشتركةٌ في مؤلّفات الملكيّين.

١. مقدّمة النّاسخ:

يبدأ "أجوبة للشّيخ" بمقدّمةٍ، لا تبدو أنّها تنبع من الكاتب الأصليّ،[١] و ربّما هي من عمل النّاسخ من القرن الثّاني عشر؛ وهو يصرّح أنّ العمل، هو تمرينٌ في "مسائلُ وأجوبةٌ عقليّةٌ وإلهيّةٌ، من نصوص الله المقدّسة"[٢] ويذكر صراحةً"الأرثوذكسيّة الملكيّة" التي ستظهرها في الواقع كريستولوجيا الأطروحة. ومن ثمّ، يثير الكاتب على الفور الوسط الإسلاميّ من وقته بالحديث عن "السّمات المنطقيّة"لله: "الحيّ"، و "الحكيم" و"النّاطق"، عبر الوسائل التي تميّزه عن العجل الذّهبي لبني إسرائيل (خروج ٣٢)، الذي لم يكن حيّاً، ولا حكيماً، ولا ناطقاً. "إلهي ومعيني"، يقول:"هو الجوهر لا شريك له" [الأنعام (٦) ١٦٣]. . . الله الذي سِمَتُه المنسوبةُ هي "الرّحمن الرّحيم" [الفاتحة (١) ١]" [٣]. وبعد ذلك يعلن **"هذه إجابةٌ على بعض أكثر الأسئلة استنارةً إلى القسّ الرّاهب من شيخٍ بارزٍ في الإسلام، في مدينة القدس (بمدينة بيت المقدس)"**[٤]

---

(١) انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r، السطور ١/١٣.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

٢- مقدّمة المؤلّف:

مؤلّف العمل الذي يقدّمه النّاسخ كـ"أجوبةٌ للشّيخ" يبدأ الحديث بصوته الشّخصيّ في الشّخص الأوّل، ويأتي في المقدّمة الوجيزة التي يقدّمها في أطروحته [١] على ذكر مذكّرةٍ (رقعةٍ) وصلت إليه من شيخٍ بارزٍ، كان يشيد به بكثرةٍ، ويقول: إنّ المذكّرة تتضمّن ثلاثة أسئلة؛ وسجّل أنّ الشّيخ قرأ الأسئلة الثّلاثة في "كتاب تفنيد المسيحيّين" (كتاب الردّ على النّصارى) وقال الشّيخ: إنّ الأسئلة تمّ وضعها في هذا الكتاب "من قبل المؤلّف بطريقةٍ عدائيّةٍ، لإرباك وتخويف البسطاء بيننا، الذين ليسوا ملمّين بالعلوم المسيحيّة الإلهيّة" [٢] ومع ذلك، فإنّ صاحب الأطروحة الصّغيرة . قيد العرض . يقول هنا: **إنّه سعيدٌ باستفسارات الشّيخ، لأنّه يعرف أنّها ليست بدافعٍ من روح العداء.**

ويقول المؤلّف: أقول: إنّه ليس محقّقاً، ولا واحداً من الذين يطرحون أسئلةً تهديديّةً... وسمعة والديه أكثر نبلاً له من انخراطه بالأذى". [٣] لهذا كلّه، لم يذكر الكاتب قطّ اسم الشّيخ، ولا يعرّف عنه لاحقاً بشكلٍ أكبر بأيّة طريقةٍ مباشرةٍ؛ في النّصّ يدعوه بسهولةٍ: سيّدي". [٤]

أمّا بالنّسبة لكتاب "الرّدّ على النّصارى"، الذي ذكره الشّيخ في مذكرته إلى مؤلّف "أجوبةٌ للشّيخ"، فليس هناك المزيد من التّفصيل حوله في النّصّ، ولا يحمل صوغ الأسئلة المقتبسة منه من قبل المؤلّف، دليلاً لمساعدة الباحث الحديث في التّعرّف على العالِم المسلم الذي كتبه.

---

(١) انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١ ظ، السّطر ١٤-١٧١و، السّطر ٨.
(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١و.
(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١و.
(٤) انظر: على سبيل المثال، مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٢و، السّطر ٧.

كان العنوان شائعاً في النّصوص التي كتبها المجادلون المتديّنون عن الإسلام في القرن التاسع حتى الثّاني عشر للحكم من خلال سجلّات فهرست ابن النّديم، فإنّ أوّلها يبدو أنّه كُتب من قبل المتكلّمين المعتزليّين مثل ضرار بن عمر (٨٠٦م)، وأبي موسى عيسى بن صبيح المضار (٨٤٠م)، وأبي هذيل العلّاف (٨٤٠م)، ولكن أيٌّ من هذه النّصوص المنسوبة إلى هؤلاء الكتبة معروفةٌ بأنّها نجت.[1] ربّما أولى الأعمال الناجية تحت هذا العنوان هي المقالات التي كتبها العالم الزيدي القاسم بن إبراهيم (٨٦٠م) [2]، والأديب المعتزليّ الجاحظ. (٨٥٠م)[3] وهناك أيضاً عملٌ يحمل هذا العنوان منسوبٌ لنسطوريٍّ اعتنق الإسلام، هو عليّ ربّان الطّبريّ، (٨٥٠م)[4] في حين أنّ القضايا التي أبرزتها برزت الأسئلة المطروحة في "أجوبة للشّيخ" بالتّأكيد من قِبَل كلٍّ من

---

[1] للمزيد من المعلومات حول أدب أوائل المسلمين ضد المسيحيّين انظر: إ.فريتس، الإسلام والمسيحيّة في العصور الوسطى: المساهمات في تاريخ جدل المسلمين ضدّ المسيحيّة في العربيّة، بريسلاو، ١٩٣٠؛ أ. بوعمامة، جدليّة الأدب الإسلاميّ ضدّ المسيحيّة من أصولها حتى القرن الثّالث عشر، الجزائر، ١٩٨٨؛ د. توماس، الجدل ضدّ المسيحيّة في الإسلام المبكّر: أبو عيسى الورّاق "ضدّ الثّالوث"، كامبردج، ١٩٩٢؛ فقرة، مجلّة مسلمٌ مُبكّر ضدّ المسيحيّة: أبو عيسى الورّاق "ضدّ التّجسّد"، كامبردج، ٢٠٠٢.

[2] انظر: إ. د ماتيو، "تفنيد المسيحيّين من قبل القاسم بن إبراهيم"، مجلّة الدّراسات الشّرقيّة ٩، ١٩٢١-١٩٢٢، ص٣٠١-٦٤.

[3] انظر: طبعة عبيد الله بن حسّان، رسائل الجاحظ، المجلّد ٢، القاهرة، ١٩٧٩، ص٣٠١-٥١.

[4] انظر: أ. ك. كوش، الرّدّ على النّصارى لعليّ الطّبريّ، Mélangesdel"Université Saint-Joseph ، ١٩٥٩، ص١١٥-٤٨. هناك ترجمة فرنسيّةٌ في ج.-م. غودويل، ردّاً على المسيحيّين من عليّ الطّبريّ، روما، ١٩٩٥. لا ينبغي خلط هذا العمل مع عمل المؤلّف نفسه الآخر "كتاب الدّين والدّولة"، عن الآخر انظر: أ. مينغانا، كتاب الدّين والإمبراطوريّة، مانشستر، ١٩٢٢؛ فقرة، كتاب الدّين والدّولة، مانشستر، ١٩٢٣. في الجدل حول أصالة هذا العمل انظر: غيس م. بويغز، "معلومات عليّ . . . الطّبريّ"، جامعة القديس يوسف ٢٨، ١٩٤٩-١٩٥٠، ص٦٧-١١٤؛ د. توماس، الطّبريّ، "كتاب الدّين والإمبراطوريّة" نشرة مكتبة جون ريلاندز ٦٩، ١٩٨٦، ص١-٧.

هؤلاء الكتّاب الثّلاثة، والصّوغ ليس وثيقةً فيها الكفاية ليتمكن أحدٌ من القول: أيّ واحدٍ من الكتب الثّلاثة هو الذي قال الشّيخ إنّه قرأه؟. لعلّ المؤلّف لم يكن لديه نصٌّ معيّنٌ في الاهتمام، ولكن استخدم بسهولة العنوان المألوف لتحديد نوع المؤلّفات الجدليّة الشّائعة في الخلافات بين الأديان في ذلك اليوم؛ لتسمية هذا العنوان استعار مذكّرة أصالةٍ إلى عمله.

وبالمثل، فإنّ الرّاهب غير المسمّى الذي يتمّ تقديمه على أنّه الكاتب الأصليّ لـ"أجوبة للشّيخ" لا يتمّ تحديد هويّته! ولكن كما لاحظ هذا الكاتب في مكانٍ آخر، فإنّ شخصيّة الرّاهب كبطلٍ أدبيٍّ من الجانب المسيحيّ في الجدل المسلم-المسيحيّ من الحقبة الإسلامية المبكرة كانت اعتياديّةً، خصوصاً في النّصوص المكتوبة من قبل الملكيّين في القدس.[1] ومن المغري لنخلص جنباً إلى جنب مع رشيد حدّاد، أنّ الرّاهب كان "سابي"[2]؛ بعد أن كان دير مار سابا مركزاً مهمّاً للاهوت الرّوم الملكيّين الكاثوليك في ضواحي القدس في أوائل العصر العبّاسيّ.[3]

٣.الأسئلة:

ينقسم النّصّ في المخطوطة تحت عنوانات ثلاثة أسئلة:

أ."هل الجوهر الأبديّ هو أقنوم؟"[4]

ب."ما البرهان الذي تدّعونه على صحة اتّحاد الأقانيم؟"[1]

---

(١) انظر: غريفيث، "الرّاهب في مجلس الأمير".

(٢) انظر: حدّاد، الثّالوث الإلهيّ، ص٣٨.

(٣) انظر: غريفيث، "حياة تيودور من الرّها"، خاصّةً. ص٥٨-٦٠.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧١، السّطر ٨؛ الجواب يمتدّ من f. ٧١٧١، السّطر ٩- F. ٢١٧٥، السّطر ٤.

من الملحوظ هنا استعمال النّاسخ للصّيغة الإلهيّة من القرآن، "رب العالمين" (كما في الفاتحة)، المضافة حصراً لله في القرآن، ومن غير المستبعد أنّ النّاسخ يقصد بذلك الإشارة إلى المسيح، والاستخدام البارز المشهود في نصّ ملكيّ آخر منبثقٌ عن الوسط الرّهبانيّ في القدس، النّصّ المجهول "ملخّص عن طرائق الإيمان.[2]

ب. محتويات "أجوبة للشّيخ":

في بيانات نسخ النّاسخ هناك تصريحٌ مسبّق بأنّ الأسئلة التي طرحها الشّيخ المسلم في "أجوبة للشّيخ" لديها ما دعاه النّاسخ أجوبةً "عقليّةً" و"إلهيّةً" على حدٍّ سواءٍ، **وكان يعني أنّ كلّ ردود الرّاهب تتضمّن حججاً مستمَدَّةً من مصدرين، العقل والوحي؛ وهو ما كان سمةً معياريّةً في أغلب الخطابات الدّفاعيّة في الحقبة الإسلاميّة المبكرة، وقدّم كلٌّ من المسيحيّين والمسلمين الحجج تحت كلٍّ من هذه العنوانات، لكن ليس هناك شكٌّ في أنّه بالنّسبة للنّاسخ، كما بالنّسبة للكاتب الأصليّ لـ"أجوبة للشّيخ"، فإنّ تقديم الإثبات النّصّيّ من الكتاب المقدّس له مكان الصّدارة.**

ويتحدّث النّاسخ بالفعل عن هذه النّصوص مثل "نور من كتاب الله المقدّس بوساطة حامله هو مبجّل"،[3] ولكن ما هو الأكثر إثارة للدّهشة أنّنا نجده في الرّدود على جميع الأسئلة الثّلاثة، هو عددٌ مماثلٌ لاقتباسات من

---

(1) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١v.

(2) انظر: غريفيث، "الإسلام والخلاصة اللّاهوتيّة العربيّة". يمكن العثور على استخدام النّعت الإلهيّ القرآنيّ للإشارة إلى المسيح في جميع أنحاء الخلاصة؛ انظر:، e.g.، المكتبة البريطانيّة أو المخطوطة ٤٩٥٠، و Rv هنا وهناك.

(3) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

القرآن، وإشارات إليه، ولعدد من الاقتباسات من الكتاب المقدّس طوال النصّ، حتى عندما يشير الكاتب إلى الفِكَر أو المؤسسات المسيحيّة تحديداً، فهو يستخدم مصطلحات القرآن لها.

على سبيل المثال، إنّه يقول مراراً وتكراراً عن تلاميذ المسيح (الحواريّون) إنّهم "المساعدون لله" (أنصار الله)، مردّداً الألقاب القرآنيّة لهم. (آل عمران (٣) ٥٢)

١ـ الجواب عن السؤال الأوّل:

أـ حجّةٌ من العقل:

وَفقاً للخطّة، في الرّدّ على السّؤال حول ما إذا كان أو لم يكن الجوهر الأبديّ هو أحد الأقانيم الثّلاثة الذي يصرّ المسيحيّون على أنّه من المؤكّد من إلهٍ واحدٍ، يبدأ الرّاهب بتعريف مفرداته. **ويقول: إنّ الجوهر الأبديّ هو ذات الله الأكبر.**[١] **ثمّ يمضي في شرح أنّ جوهر الله هو فوق تصوّر البشر كليّاً، ولهذا السّبب لم يظهر لهم في الكتب وبقي في "حجاب"** [٢]**، كما ظهر في الأجمة المحترقة، وخيمة الاجتماع، وتابوت العهد، وعمود السّحاب؛ ومؤخراً، حين ظهر بهيئة الإنسان "أصبح متساوياً معنا بالجسديّة، في حين بقي متميّزاً عنّا بالإلهيّة".**[٣]

أمّا بالنّسبة للأقانيم، فإنّ الكاتب يقدّم التّعريف التّالي ويقول:

---

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١v.

(٢) كما يشير سوانسون، في ميزة هذه الجملة يمكن تمييز أصداءٍ من القرآن، الشّورى (٤٢) ٥١، وتفاسير المسلمين سابقاً في هذا المقطع. انظر: سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّي"، ص٣٠١-٢.

(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، ff. ١٧١v-١٧٢r.

الأقانيم من جوهر الله، هي الأسماء والصّفات لذات الإله الواحد، والذي جوهره ليس ثلاثة آلهة،إنّها ليست منفصلةً، كما أنّها ليست مقسّمةً. هم ثلاثة أسماءٍ لملك واحدٍ؛ ذواتٍ، معارفُ لذاتٍ واحدةٍ؛ مثل الرّوح، العقل والكلمة في الكائن البشريّ.[١]

بعد الإسهاب في تجانس الرّوح، والعقل، والكلمة في الكائن البشريّ، يمضي الكاتب إلى القول: إنّ الأقنوم لا يسبق كونه جوهراً، ولا يُسبق منه، ليس هناك تمايزٌ بكونه من الجوهر.

وبعد هذا بقليلٍ، وبعد أن ذكر المقارنات الأخرى، يقول: ليس هناك أيّ تمايزٍ في التّبعية أو الأوّليّة، في الانفصال أو التّقسيم، بالنّسبة للأقانيم أقانيم الإله الواحد،وبدلاً من ذلك هناك طبيعةٌ واحدةٌ بأسماء ممجّدةٍ غيرِ منفصلة.[٢]

مع هذا التّعريف الموجز وتوضيح المصطلحات، جنباً إلى جنب مع الإشارة إلى العناصر التّقليديّة مثل الرّوح، والعقل، والكلمة في كائنٍ بشريٍّ واحدٍ، أو اندماج الماء من ثلاثة بحارٍ في حوضٍ واحدٍ...**يقنع المؤلّف نفسه، واثقاً بأنّه أظهر بشكلٍ عقليٍّ مقنعٍ كيف يمكن لكيانٍ واحدٍ أن يُدعى "ثلاثة"، "في حين أنّه هو طبيعةٌ واحدةٌ بجوهريّته"**؛[٣] ومن هذه النّقطة يتحوّل إلى شهاداتٍ من الوحي (الشّرع).

---

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٢١٧٢.
(٢) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٢.
(٣) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٢.

ب. الحجّة من الشّرع:

يجزم المؤلّف بأنّه من المعروف أنّ التّوراة تعلّم أنّ الله هو جوهرٌ واحدٌ، ولكن هذا هو الحال أيضاً، حيث يحاجج بأنّ الكتاب نفسه "في العديد من الأماكن رَمَزَ إلى الأقانيم"!. ويتابع ليشير إلى أنّه بقدر ما يمكن رؤيته في التّوراة عندما يُظهِر الله اسمه لموسى: "بعد التّأكيد على توحيده، "أنا الله"، يقول، "أهيَهَ الذي أهيَهَ"، أدوناي إلوهم".(الخروج ١٤.٣)[1] عندها يقوم المدافع بتفسير أنّ"الإسم هو جمعٌ في العدد، تتألّف من زوجٍ ومفردٍ، وهي الأسماء الثّلاثة، سماتٌ لأقانيمه"[2] بعد هذا، يشير إلى أنّه في الآية التّالية في الكتاب يقول الله، "أنا إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب". (خروج ١٥.٣) وهكذا يسأل المؤلّف: ألم يكن ما يقصده الكنز الذي سيجعله معلوماً في وقته هو، إلى حواريّيه، أنصاره[3] عن طريق الرّوح بينهم؟.[4]

يتابع الرّاهب المدافع من هذه النّقطة ليذكر جملة "قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ ربّ الجنود" (أشعيا ٣.٦) التي يقول فيها: إنّ حزقيال يعرّفها بالملائكة الذين يهتفون لله. ويناقش بأنّ ذكر "التّقديسات" الثّلاثة تشير إلى "ذوات الله، "أقانيمه"، في حين صراخهم يا "ملك السّابات"، الذي يقول:إنّها تعني "ملك الجيوش" (ملك الأجناد)، تدلّ على اتّحاد الله ووحدانيّته... يشير إلى

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٢. لاحظ التّدوين العربيّ من الجمل العبريّة، بما في ذلك أدوناي إلوهم.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٢.

(٣) هذه المصطلحات هي من القرآن، آل عمران (٣) ٥٢.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٣.

أنّ "هناك العديدَ من الرّموز من هذا النّوع في التّوراة والأنبياء"[1]، ويتابع ليشير إلى بعضٍ منها.

ثمّ يقوم الرّاهب بالتماس المعرفة الدّينيّة الموحى بها في قرآن الشّيخ نفسه. ويسأل: "ألم يتمّ وصف الله بـ "الحيّ"،و"الحكيم"،و"العاقل"، وأنّه واحدٌ بجوهره، وأنّه هو الخالق، حتّى يتمّ تمييز سمات جوهر الله عن المشركين، بالحجر، أو الذّهب، أو الفضّة، الجوهر الواحد الذي سِمَتُه غير الحيّ، غير الحكيم، غير النّاطق؟"[2]

يزعم الرّاهب، الذي جعل كلّ هذه الأمور واضحةً،أنّ "كلمة الله" كانت محتجبةً في جسدنا فبعث الله بها بيننا، وبعد قيامته، كلّف "أنصار الله.وفقاً لقرآنك.[3] تعليم الشّعوب. ويضيف الرّاهب: نحن المسيحيّين، قبلنا ما علّمه أنصار الله عن جوهر الله وأقانيمه، ثمّ يذهب إلى القول للشّيخ : إنّ "كتابك نفسه"[4] "قرآنك نفسه"[5]، علّمك أيضاً الحقيقة حول أقانيم الله عندما تكلم عن "الْمَسِيحُ، عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ". (النّساء (٤) ١٧١)[6]

ويقول الرّاهب أخيراً:إنّه أعطى إجابةً مختصَرَةً عن السّؤال الأوّل للشّيخ. ويخلص ردّه إلى المفاد التّالي:

---

[1] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٣.
[2] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٣.
[3] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٣.
[4] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٤.
[5] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٤.
[6] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٤.

أنا أعلم أنّ من لا يقرأ كتب الله المنزلة، سيضع جانباً. بسبب إهماله. ما لم يفهمه فعلاً، وهذا سيحيّره!. أمّا بالنسبة لرجُلٍ ذكيٍّ، عقلانيٍّ، مثقّفٌ، وعالمٍ بالكتب المقدّسة، فهو سيفهمها، لأنّني لم أضع جانباً أيّ شيءٍ من عقلي؛ بالأحرى، هذا مِن كُتُبِ الله، وممّا علّمني عبر "أنصاره". المجد له إلى الأبد، آمين.(1)

٢ـ الجواب عن السّؤال الثّاني

أ. حجّةٌ من العقل

يتقدّم الرّاهب أوّلاً للإجابة العقلانيّة عن سؤال الشّيخ حول ما يؤكّد صحّة ادّعاء المسيحيّين بما يسمّونه "الاتّحاد الأقنوميّ" وترتبط عقلانيّة الرّاهب . من وجهة نظره . بتبيان كيف أنّ صيغة الكرستولوجيا الخلقيدونيّة تعبّر عن تعاليم الإنجيل والقرآن.

ويبدأ الرّاهب بالإشارة إلى التّعليم المسيحيّ حول كيفيّة توبة آدم بعد خطيئته ونفيه من الجنّة؛ وكيف وعده الله بذريّته، وأنّ ذريته . كإلهٍ . ستخلّصه!.

ويقول: إنّ التّصديق على حقيقة هذا الادّعاء موجودٌ في القرآن، في الآية التي تقول "فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (البقرة (٢) ٣٧)(2). يقول الراهب عندها: إنّ الله أرسل بعدها أربعةً وعشرين نبيّاً إلى بني إسرائيل معلنين عن مجيء ذريّة آدم، الذي سيكون "هيكلاً لله"، وهي الصّفة التي يقول

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ١٧٥r. انظر: أيضاً م. ٥٠ أعلاه.

(٢) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ١٧٥r. لاحظ أنّ الجملة الواردة بين القوسين، "الإنتماء إلى الله (لله)"، ليست في الحقيقة في القرآن.

عنها الرّاهب: إنّها الأكثر سمعاً من أيّة صفةٍ أخرى يقولونها عنه.[1] **ويقتبس عن النّبيّ إشعيا ما مفاده أنّ "العالم لن يعرف الله حتّى يأتي المسيح، والنّاس، أمّتان، وسيمتزجون بمجيئه[2] تماماً كما نرى اليوم".**[3]

يدرج الرّاهب عند هذه النقطة تصريحاً لاهوتيّاً مهمّاً، مردّداً في سياقه مرّةً أخرى أصداء آياتٍ من القرآن. ويقول:

المسيح هو الذي وُعد به آدمُ كمخلّصٍ له، الله في إنسانٍ يكمن فيه جوهر الله، كلمته وروحه[4] محتجِبٌ ليتمكّن من هزيمة الشّيطان[5] المسيح هو جوهر الله، وسوف يخلّص آدم وذريّته عن طريق عبادة الله؛ جوهره هو غاية معرفته.[6]

ويبدو الرّاهب في هذه النّقطة مستعدّاً لتقديم صوت الكريستولوجي، حيث يقول عن إنقاذ ذرّية آدم كلمة الله: هو مسيحٌ واحدٌ يكمن فيه جوهر الله الذّاتيّ؛ ابن مريم من دون اتّحادٍ، اتّحادٍ غير محدود، تماماً مثل جوهريّة الرّوح في طبيعة الجسم الجسديّة".[7]

وبهذا التّأكيد يتابع الرّاهب ليقدّم تفسيراً لمعناه بحيث يتعرّف القارئ على أنّها محاولةٌ لاستدعاء العقيدة الخلقيدونيّة للأرثوذكسيّة الملكيّة، فيقول:

---

[1] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥r

[2] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥r. قراءة "أمّتين" في السطر ١٥ غير مؤكّدة.

[3] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥v.

[4] صدى من القرآن، النّساء (٤) ١٧١.

[5] تكرار لما ذُكِر سابقاً عن "الحجاب" الذي قيل:إن الله قد ظهر فيه لبني إسرائيل في الماضي. انظر: م. ٥٠ أعلاه، حيث يظهر هذا المصطلح ليكون متّفقاً مع آية من القرآن، الشورى (٤٢) ٥١.

[6] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥v.

[7] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥v.

تفسير اتّحاد جوهر الله في جسدٍ منّا هو أنّ له نوعين، طبيعتين، هو إنسانٌ واحدٌ كاملٌ في واحدٍ كاملٍ، غير متخالطين ولا متمازجين.[١]

ويقول الرّاهب: إنّه سيركّز في هذا القسم على الآية المنزلة من سورة آل عمران التي تتكلّم عن المسيح، لكنّه الآن سيقتبس من القرآن، ويكتب التّصريح القرآنيّ عنه وهو التّالي: يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ.[٢] سوى الله وروحه وكلمته. خالق مخلوقاته هو كلمة الله في جسد مريم، دار حكمة الله للعالم، 'وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ' (آل عمران (٣) ٤٥)[٣]. ينسج الرّاهب اقتباسه من تسجيل القرآن عن إعلان الملاك جبرائيل لمريم، إلى تصريح كرستولوجيّته، ويقول: إنّه على أساس هذا المقطع لا يحتاج أحدٌ بالفعل لطرح أيّة أسئلةٍ إضافيّة حول المسيح واتّحاد الأقانيم. ويتابع للإشارة إلى إعلان جبرائيل المسجّل إلى مريم بأنّ جبرائيل لم يقل لها: **إنّ الله لا يعلن عن عبدٍ منه، ولا نبيٍّ منه، ولا رسولٍ منه، بل كلمةٍ منه، فجوهر الله ذاته متّحدٌ مع ابن مريم، ليُرى كرجلٍ واحدٍ ذي فعلين متّصلين، فهو يقيم الموتى بإذنٍ من ألوهيّته الذّاتيّة؛ و يأكل صنيعة إنسانيّته.**[٤]

يُشاهد هنا أيضاً، أنّ صوغُ مقاطع من القرآن مشاهَدٌ كثيراً، بل إنّ الرّاهب يستخدم القرآن لتصحيح القرآن! ويقترح أنّ المقاطع التي تتحدّث عن يسوع المسيح ابن مريم، كعبدٍ، (مثل النّساء (٤) ١٧٢) أو ليس أكثر من

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ١٧٦ر.
(٢) في آل عمران (٣) ٤٥، ظهور الكلمة في الواقع هو وجيهاً.
(٣) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ١٧٦ر.
(٤) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ١٧٦v-ر.

رسول الله (مثل المائدة (٥) ٧٥)... يجب تفسيرُها في ضوء أهمّيّة وصف القرآن له في مواضعَ أخرى على أنّه "كلمة الله" وذلك في سور مثل آل عمران (٣) ٤٥، والنّساء (٤) ١٧١.

إضافة إلى ذلك، هو التّفسير الخلقيدونيّ، أو على الأقلّ الثنويّ لادّعاء القرآن بأنّ يسوع صنع المعجزات فقط "بإذن الله"، عندما تحفّظ على أنّه فعل هذا "بإذن لاهوته"[1].

ثمّ يرتّب الرّاهب في التّرابط مع ذكره بأنّ يسوع يأكل "من فعل إنسانيته"، ليقدّم تفسيراً للقبِ غيرِ شائعٍ كثيراً للمسيح في القرآن، وليقدّم تفسيراً نمطيّاً مسيحيّاً لقصّة إبراهيم والزّوّار الثّلاثة.

فسفر التّكوين ١.١٨- ١٥ يقول بدايةً عن المسيح: يأكل من فعل إنسانيّته، تماماً كما الله. المجد له. أكل في منزل إبراهيم، "ثالث ثلاثةٍ" "بعينه" وَفقاً لقول القرآن [سورة المائدة (٥) ٧٣]"[2].

وجملة "ثالث ثلاثة"، التي تشكّل في كثيرٍ من الأحايين لغزاً بالنّسبة للمعلّقين على القرآن... تبدو في الواقع على أنّها التّرجمة العربيّة لنعتٍ شائعٍ عن المسيح في الأدب الآبائيّ السّريانيّ؛ هي "سريانيّة" في عربيّة القرآن، وترجمةٌ افتراضيّةٌ عن المصطلح السّريانيّ لـ"واحد من ثالوث" (تِلِثايَ)، [3] وليس فقط بمعنى "واحد من الثّالوث" كما يتمّ فهم هذا المصطلح في معظم الأحايين، بل

---

[1] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٦.

[2] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦. في النّصّ الذّكر الثّاني لتعبير "ثالث ثلاثة" مهجىً بطريقةٍ خاطئةٍ؛ ث-ل-ث.

[3] انظر: الدّراسة المقبلة لـ س.هـ. غريفيث، "السّريانيّة في الإنشاء الإسلاميّ المبكر: انعكاسات على السّياق الآراميّ في الإسلام المبكر؛ من الذي قال: "الله هو ثالث ثلاثة"؟

أيضاً بمعنىً واحدٍ، كالمسيح الذي يتّسم بالإشارة إلى ثلاثيّاتٍ أخرى، مثل الأنماط الثّلاثيّة.

فعلى سبيل المثال، تحدّث القدّيس أفرام السّريانيّ في شعره عن المسيح بوصفه "ثلِثايَ" ضمن أطرٍ عدّةٍ مرجعيّةٍ،وفي مرّاتٍ عدّةٍ وصفه بـ"الثِلاثيّ" لبقائه ثلاثة أيّام في القبر قبل قيامته،[1] ومرّة على الأرجح في هذا السّياق نفسه دعاه "ثِلاثيّ" الله" (ثلِثايَ د الله)"[2] وفي فقرةٍ أخرى وصف إفرام المسيح بـ "الثّلاثيّ" (ثلِثايَ) في إشارةٍ إلى دوره الثّلاثيّ في شريعة الله ككاهنٍ، نبيٍّ، وملك.[3]

ومن الواضح أنّ الرّاهب الذي يتحدّث في "أجوبةٌ للشّيخ" على درايةٍ بهذا الوصف التّقليديّ السّريانيّ الذي وراء هذا المصطلح القرآني (ثالث ثلاثة)، ويثيره بالتّرابط مع ثالوثٍ آخر، زوّار إبراهيم في بلّوطات ممرا، ثلاثة "رجال" يقدّمون أنفسهم بغموضٍ على أنّهم واحدٌ وثلاثةٌ على حدٍّ سواء، والذين يخاطبهم إبراهيم بـ"إلهي"، ممّا يسمح للمفسّرين المسيحيّين بأن يجدوا

---

(1) انظر: طبعة وترجمة إ. بيك، ديس، Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena، ٤ مجلدات (CSCO ٢١٨-٢١٩، ٢٤٠-٢٤١ = سر ٩٢-٩٣، ١٠٢-١٠٣)، لوفان، ١٩٦١-١٩٦٣، تراتيل I.١١، II.٥ XLI..١٦.

(2) طبعة وترجمة إ. بيك، Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)، المجلّدان الأوّل والثاني (CSCO ١٨٦-١٨٧ = سر. ٨٢-٨٣)، لوفان، ١٩٥٩، التّرتيلة VIII.٦. انظر: أيضاً المذكّرة الإيضاحيّة لـ بيك في مجلّد التّرجمة (CSCO ١٨٧ = سر ٨٣)، ص١٥٧-٨، م.٩.

(3) انظر: إ. بيك، Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate، المجلّدان الأوّل والثاني (CSCO ٢٢٣-٢٢٤ = سر. ٩٤-٩٥)، لوفان، ١٩٦٢، التّرتيلة XVII.٥.

في هذه القصّة من التّوراة إنذاراً عن الوحي اللّاحق في الإنجيل عن ثلاثة أشخاصٍ في إلهٍ واحدٍ.[1]

ويمضي الرّاهب في خياله الخاصّ فيما يتعلق بما حدث في واقعة الزّيارة، حيث يقول: **اكتُشِفَ أنّ الضّيوف الكرام الثّلاثة أقانيم الله الثّلاثة عندما قالوا: "سلام، سلام، سلام"، ويذهب إلى القول: إنّ الثّلاثة تعني الأشخاص، الأملاك، أقانيم الرّبّ.** [2]

ثمّ ينهي الرّاهب جزء "الحجّة العقلانيّة" من ردّه على سؤال الشّيخ حول اتّحاد الأقانيم، وهي حجّةٌ قد تكوّنت بأغلبها من تقدّم التّفسيرات المسيحيّة للقرآن، بالشّهادة التّالية. يقول:

المسيح، ماسح، وممسوح، هو من دار حكمة الله وكلمته؛ تمّ الكشف عنه للعالم حيث لم يفعل به أيّ ضررٍ، لكون أنّ الله غير منظورٍ،ولو كان ظهر بلا حجابٍ [3] لكان حتماً دمّر العباد، لذلك اتّحد [مع إنسانيّته]. أعجوبة.[4]

ب. الحجّة من الشّرع:

يقول الرّاهب: إنّ البرهان من الشّرع يأتي من أقوال الأنبياء. ويبدأ بذكر إشعيا ١٤.٧، ويختار ذكر أهمّيّة اسم عمانوئيل "الله معنا"، ليدّعي بأنّ النّبيّ قد

---

(١) عددٌ من الكتّاب المسيحيين العرب يقدّم هذا النّمط من التّفكير عن سفر التكوين. ١٨،١-٣ في دفاعاتهم عن عقيدة الثّالوث في سياق دفاعهم عن الإيمان المسيحيّ ضدّ التّحدّيات من المسلمين. انظر: حدّاد، الثّالوث الإلهيّ، ص١١٣.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦.

(٣) انظر: م. ٥٠ و ٧١ أعلاه، و الشّورى (٤٢) ٥١.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦.

قال بالفعل: الذي سيُولد الذي يُنظر إليه على أنّه رجلٌ، هو إلهنا؛ البيان "معنا" على أنّه، واحدٌ (متّحدٌ)، سيظهر إلى العالم.[1]

ويقول الرّاهب: إنّ الحواريّين أيضاً تكلّموا عن جوهر الله بإنسانيّتنا، مستشهداً بالآية التي تقول: "الكلمة صارت جسداً" من الكلمة الاستهلاليّة لإنجيل يوحنّا (١٤.١) وتابع من فوره ليقول: ذلك أنّ الكلمة الله، بنى لنفسه هيكلاً، من دون اختلاط ومن دون اندماج".[2]

وبعد أن استشهد بكلٍّ من العهد القديم والعهد الجديد، والتزم بالمنهجيّة التي أصبح القارئ الآن يتوقّعها منه، يتحوّل الرّاهب مرّةً أخرى لشهادة القرآن. ويخلط اثنين من المقاطع لإنتاج الشّاهد التّالي،فيكتب:

يقول القرآن: "يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى (مريم (١٩) مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ. (آل عمران (٣) ٣٩) [3]، حين كان في بطن أمّه رجلاً تقيّاً، (وَمِنَ الصَّالِحِينَ).[4]

لقد ذُكر مسبقاً أنّ (يوحنّا) [1]عندما كان في بطن أمه، بلّغ البشارة بأن كلمة الله (محتجبٌ)[2] في دار الله المُصطفاة.[3] مريم[4]

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٧. ينبغي تذكّر أنّه في وقتٍ سابقٍ قال الرّاهب: إنّ جملة "هيكلِ الله" كانت النّعت الأكثر سمعاً وشيوعاً عن المسيح عند الأنبياء؛ انظر: م. ٦٠ أعلاه. وزيادةً على ذلك، فإنّ جملة "من دون اختلاطٍ ومن دون اندماجٍ" تذكّر بالصّيغة الخلقيدونيّة أيضاً كما شُوهد سابقاً في النّصّ؛ انظر: م. ٦٧ أعلاه.

(٣) يتحدّث القرآن عن "كلمة من الله" (بكلمة من الله)، وليس كما وضعها الرّاهب، أي "كلمة الله".

(٤) وهنا أيضاً تحتوي لغة الرّاهب صدىً من القرآن، والذي يتحدّث عن يحيى بأنّه "كَانَ تقيّاً" (مريم (١٩) ١٣) ويحيى، جنباً إلى جنبٍ مع زكريّا وعيسى وإيليّا، من الصّالحين في (الأنعام (٦) ٨٥).

إضافةً إلى الاستشهاد ببضع مقاطعَ أخرى من الكتاب، يأتي الرّاهب أخيراً على ذكر أعاجيب المسيح كما سُجّلت في الإنجيل، وهي أفعالٌ مثل إحياء الموتى، وطرد الشّياطين، وشفاء المرضى؛ ويذكّر القارئ بأنّ القرآن يذكر معجزات المسيح هذه أيضاً، وذلك جنباً إلى جنبٍ مع بعض ما يرد ذكره منها في الإنجيل، وفي الحقيقة إنّه يستشهد بالاسم ممّا يسمّيه سفر المائدة في القرآن.[٥] حيث، في إشارةٍ إلى إطعام يسوع العجائبيّ للجموع التي تبعته.

يقول النّصّ: إنّ يسوع صلّى إلى الله قائلاً "اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا وَآيَةً مِّنكَ" (المائدة (٥) ١١٤).

يقول الرّاهب:إنّ كلّ هذه المعجزات، هي أيضاً دليلٌ عقلانيٌّ على اتّحاد الأقانيم؛ أنجزها يسوع، وهو يقول مردّداً تعبيراً قرآنياً آخرَ، "بإذنِ الله"[٦] وفي

---

[١] الملحوظ هنا هو التّغيير في هجاء اسم يوحنّا المعمدان، من يحيى في القرآن إلى يوحنّا في الإنجيل. ولا شك في أنّ الرّاهب يستحضر روايةً سابقةً من شهادة يوحنّا عن طريق قفزه في رحم أمّه في زيارة مريم الحامل مسبّقاً بيسوع، كما روى لوقا ٤١،١.

[٢] ا تَرَدَّدُ الصّيغة العربيّة المستخدَمَة هنا، "محتجب"، مرّةً أخرى مقطع القرآن المقتبس في م. ٥٠ و ٧١ و ٨٦ أعلاه.

[٣] الصّيغة العربيّة المستخدَمَة هنا، "صافية"، هي صدىً لمقطع في القرآن الذي ينقل رسالة جبرائيل لمريم، "الله (اصطفاكِ). (آل عمران (٣) ٤٢).

[٤] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٧ ة.

[٥] تسمية الرّاهب لسورة المائدة بـ (السّفر)، مثل أحد كتب الإنجيل، هو غريب. ويردّد جُملاً من النّصوص المسيحيّة، مثل الجزء عن المسلمين في De Haeresibus للقدّيس يوحنا الدّمشقيّ "نبع المعرفة"، أو الرّواية السّريانيّة عن نقاش الرّاهب من بيت جالة مع أميرٍ مسلمٍ حوالي عام ٧٢٠، التي يبدو الكاتب فيها أنّه يقدّم بعضاً من السّور على أنّها كُتُبٌ مقدسةٌ مستقلّةٌ. لمزيد من التّفاصيل، انظر: س.هـ. غريفيث، " القرآن في النّصوص المسيحيّة العربيّة: تطوّر الحجج الدّفاعيّة؛ أبو قرّة في مجلس المأمون"، كلمة من الشّرق ٢٤، ١٩٩٩، ص٢٠٢-٣٣، بالأخصّ. ٢٠٥-٦.

[٦] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٧ v.

الوقت نفسه "أتمّ تمثيله البشريّ، عدا عن الرّغبات الجسديّة، بحيث لم يكن هو نفسه من رغبة الدّم واللّحم".[1]

٣. الإجابة عن السّؤال الثّالث

أ. حجّةٌ من السّبب

يبدأ الرّاهب من الادّعاء بأنّ التحقّق ممّا وَعَظَ به الحواريّون "أنصار الله"[2] في كلّ أنحاء العالم يمكن إيجاده في المعجزة المعنويّة لتحوّل الكثيرين ممّن هم من الشّعوب المستعبَدَة إلى رسالتهم، ويكتب:

احضروا للشّعوب الفظّة، من دون سيف، ومن دون قضيبٍ، ومن دون ثراءٍ، ومن دون أشخاصٍ مهمّين... عقيدةٌ صعبةٌ من شأنها أن تدفع بهم بالخروج من هذا العالم إلى عمل [العالم] المقبل،واستجابت الشّعوب لذلك بطاعةٍ خلال حياتهم وبعد وفاتهم. وباسم المصلوب سيرفعون الموت ويصنعون كلّ نوعٍ من المعجزات، وهذا يدلّ على القدرة الإلهيّة لذلك، وهي موجودةٌ في المسيح، الذي تشهد له الآيات بأنّه كلمة الله، وجوهره بعينه.[3]

يتولّى الرّاهب في هذه الفقرة وحدها جمع حجّتين مستخدَمَتَين في الغالب بإسهابٍ أكبر من قِبَلِ المدافعين المسيحيّين في الوسط الإسلامي المبْكِر: التماس القوة الدّلاليّة على العجائب التي قام بها المسيح، أو التي تمّت باسمه؛

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٧-R١٧٨.
(٢) انظر: آل عمران (٣) ٥٢، والصّف (٦١) ١٤. يشرح الرّاهب في بضعة أسطر لاحقاً بأنّ "أنصار الله في كتابكم المقدّسهم رسله؛ هناك اثنا عشر منهم، إضافةً إلى اثنين وسبعين" مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٨.
(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. R-V١٧٨.

وتوظيف قائمةٍ من العوامل المحفّزة، تعمل كمعاييرَ سالبةٍ،لنداء قوّة الأدلّة من المعجزات التي قام بها السّيّد المسيح أو عُملت باسمه،ونشر قائمةٍ من العوامل المحفّزة، يحدث معاييرَ سلبيّة العدم التي انتشرت منها المسيحيّة،ويمكن استخدامها كدليلٍ لصالح صحة عقائدها.[1]

ثمّ يلفت الرّاهب انتباه الشّيخ إلى الحوادث المذكورة في الإنجيل التي تنطوي على "الله شهادة الأب لصالح الابن" وتحديداً في مناسبة معموديّة يسوع في نهر الأردنّ والتّجلّي على جبل طابور.

يكتب الرّاهب:

السّيّد، المسيح، له المجد قال: إن كنتُ أشهد لنفسي فشهادتي ليست حقاً، الذي يشهد لي هو آخر. (راجع يوحنّا ٥ ،٣١-٣٢). **إنّه يعني شهادة ألوهيّته لإنسانيّته في نهر الأردنّ، وعلى جبل طابور. . . قائلا: "هذا هو ابني الحبيب، الذي به سررت؛ له اسمعوا"** (راجع متّى ١٧.٣؛ ١٧،٥). [2]

يحوّل الرّاهب انتباهه من هذه النّقطة إلى الإنجيل مثل سجلٍّ من العلامات التي تشهد على ألوهيّة المسيح؛ ويذكر أنّ الكثير من الشّهادات هي أيضاً في القرآن؛ ويجد وسيلةً بارعةً ليُثْنِيَ على سجّل الإنجيل والمعجزات الدّلاليّة للشّيخ باستخدام مصطلحات القرآن نفسِها لتوضيح وجهة

---

[1] لمناقشة تفاصيل هذه الحجّة من المعايير السّلبيّة انظر: س.هـ غريفيث، "الدّين المقارن في الدّفاع عن المسيحيّة من أوّل اللّاهوتيّين العرب المسيحيّين، وقائع مؤتمر PMR ٤، ١٩٧٩، ص٦٣-٨٧، وأعيد طبعه في س.هـ غريفيث، بدايات اللّاهوت المسيحيّ باللّغة العربيّة: مواجهاتٌ إسلاميّةٌ -مسيحيّة في العصر الإسلاميّالمبكر(Variorum Collected Studies Serie (S٧٤٦)، الدرشوت، ٢٠٠٢، I.

[2] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٨.

نظره،وبالمناسبة هو يستدعي سحر الشّيخ من خلال إثارة ما يسمّى "رسائل غامضة" في بداية بعضٍ من السّور، وتحديداً في بداية سورة البقرة (٢) ١: ألم. يفسّر الرّاهب هذا المثال الأوّل من "الرسائل الغامضة" على أنّها تعني الميم، وهذا هو حرف "م"، والذي، كما يشير، هو الحرف الأوّل من اسم "مسيح". هذه هي الطّريقة التي يعبّر بها كتاب الإنجيل عن هذا! حيث يسجّل آياته بغزارةٍ، والقرآن يشهد عليها عندما يقول الميم؛ ذلك المقطع من الكتاب المقدّس الذي . من دون شكٌّ . توجيهٌ لخشية الله" (البقرة (٢) ١-٢). الميم بداية اسم المسيح. والكتاب المقدّس القديم لأقواله هو كتاب "المسيحيّ"، وكتابه هو "الذي من دون شكٌّ توجيهٌ لأمّته وهؤلاء الذين يطيعونه لخشية الله".(١)

ثمّ مع الإشارة إلى "آيات المسيح العجائبيّة المسجّلة في الإنجيل والقرآن" يتابع الرّاهب ليسأل:

ما البرهان الأكثر إثباتاً من هذه البراهين؟"(٢). حتّى هنا هو يردّد نصيحة القرآن لأولئك المسلمين الذين يتحادثون مع اليهود أو المسيحيّين التي تقول: وَقَالُوا . أي اليهودُ والنّصارى . لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى. ويُقال للمسلمين بأن يجيبوهم بالقول: هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.(البقرة ١١١)

---

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٨-٢١٧٩. هذا التّفسير للرّسائل الغامضة التي تُقرأ مثل الميم، وتفسيرها على أنّها تشير إلى المسيح، موجودٌ أيضاً في العمل اللاّحق لأسقف صيدا الملكيّ، بولس الأنطاكيّ (القرن الثّاني عشر)، في رسالته لأصدقاء مسلمين. انظر: ب. خوري، بولس الأنطاكيّ أسقف الملكيّين في صيدا (XIIe s)، بيروت، ١٩٦٤، ص٦٥ (العربيّة)، ١٧٣ (الفرنسيّة). أنا مدينٌ للدّكتور ديفيد توماس للفت انتباهي لهذا التّطابق.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٢١٧٩.

في ختام هذا الجزء من ردّه على السّؤال الثّالث، يتذكّر الرّاهب إن كان في مدد المسيحيّة المبْكِرة بعضٌ من الذين تحدّثوا عن يسوع إنّه ساحر: قال بعضهم: إنّه سرق أسماء الله من المعبد (البيت) وسُحر معها، وقال آخرون: إنّه مسحورٌ بكتاب سحرٍ يهوديٍّ [1]، بينما بعضهم الآخر، يقول، "آمنوا، اعترفوا ووضع[2]وا ثقتهم فيه" [3]. يقول الرّاهب: إنّه من بين هؤلاء الأخيرين كانت "العيساويّة".

ويشير هذا المصطلح (العيساويّة) في أيّام الرّاهب على الأرجح إلى طائفةٍ من اليهود مهرطقةٍ في أواخر العصر الأمويّ، والتي كان قائدها رجلٌ يُدعى أبا عيسى الأصفهانيّ.[4] ويتابع الرّاهب بالقول: ولكن كان هناك بعضٌ آخر من الذين يقولون: إنّ يسوع هو المسايا، ولكنّه كان ابن يوسف، وليس ابن يهوذا، المسايا الحقيقيّ".[5]ويدّعي الرّاهب في النّهاية أنّ"خلافهم [ما زال]

---

[1] في التّقليد اليهوديّ ضدّ المسيحيين هناك في الواقع رواية تتحدّث عن سرقة يسوع للأسماء الإلهيّة. انظر: ل. غينزبرغ، روايات اليهود، المجلّد٥، فيلادلفيا، ١٩١٣-١٩٣٨، ص١٦.

[2] . يقول النّصّ في الواقع: إنّ الآخرين [يقولون] إنّه كان يعمل مع الشاموث، كتاب السّحر أو الشّعوذة التّابع لليهود"؛ مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٩ظ. الشّاموث الآخر الغامض، الذي لديه خطٌ مرسومٌ فيه في المخطوطة كما لو كان لإلغائه، قد يكون النّسخ العربيّ عن الاسم العبريّ لسفر الخروج، شمُث، وكُتب مع أداة التّعريف في اللّغة العربيّة. هناك مدوّنات أخرى من الكلمات العبريّة في هذا النّصّ. انظر: م. ٥٥ أعلاه. أمّا بالنّسبة لكتاب السّحر المنتمي إلى اليهود المذكور هنا، ربما هو إشارة إلى تهمة القرآن أنّه عندما جاء يسوع إلى معاصريه بآياتٍ واضحات قالوا: "هذا سحرٌ مبينٌ" (الصف (٦١) ٦).

[3] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٩ظ.

[4] انظر: س. بينس، "العيساويّة"، موسوعة الإسلام، الطّبعة الجديدة، المجلّد.٤، ص٩٦.

[5] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٩و.

يدلّ على اعترافهم [بيسوع] "[1]، استناداً على الآيات العجائبيّة المسجّلة في الإنجيل، والمؤكّدة في القرآن.

ب. الحجّة من الشّرع

يبدأ الرّاهب. من حيث المبدأ. في القسم الأخير من "أجوبة للشّيخ" مع إعلانٍ، ويضعه في مقدّمة، وفي الرّدّ على سؤال الشّيخ الثّالث يقول: **إنّ الله عزّ وجلّ علم أن عقول البشر ستُعرض عن كونه متجسّداً صراحةً بيننا، ومن أجلنا جوهره وكلمته، لذلك ألهم الحكماء ليقدّموا إشعاراً مسبقاً عن تجسّده؛ كلّ منهم تكلّم عن طريق الوحي بكلماتٍ لم يفهمها، ثمّ بعدها أبقى الأنبياء على ما فهموه، وتنبّؤوا به.**[2]

يتابع الرّاهب من هذه النّقطة الاستشهاد بشخصيّاتٍ مثل هرمس تريسماجستوس، وبعض حكماء الإغريق،وسقراط من بين أشخاصٍ آخرين لا يستطيع الكاتب تمييز أسمائهم في النّصّ بشكلٍ مؤكّدٍ، جنباً إلى جنبٍ مع بلعام وبالك، اللّذين ذُكرت قصّتهما في الإنجيل، في سفر العدد (٢٢-٤).

يقول الرّاهب عن بلعام:

تنبّأ بلعام عن لاهوت وناسوت المسيح، قائلاً: إنّه سوف يظهر كبشرٍ من يعقوب، وكنجمٍ من إسرائيل.[3] فالمسيح هو من يعقوب، ومن جوهر

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤،f. ٧١٧٩.
(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤،f. ٧١٧٩.
(٣) الاقتباس هو من أرقام ٢٤،١٩ و ١٧، في هذا التّرتيب، حيث يقول النّصّ التّوراتيّ: "يتسلّط الذي من يعقوب. . ." (أي ١٩)، و "يبرز كوكبٌ من يعقوب. ويقوم قضيبٌ من إسرائيل" (أي ١٧).

الله، في حين أنّ تفسير إسرائيل هو "القلب السّرّيّ لله" أحد أسماء الله، الذي ينتمي إلى يعقوب كـ "لقبٍ جليلٍ".[1]

يقتبس الرّاهب بعد ذلك في الاستشهاد على صحّة ادّعائه بأنّ أنبياء الإنجيل تنبّؤوا بالحقيقة المستقبليّة حول اتّحاد الأقانيم، وكذلك يفسّر آياتٍ من سفر التّثنية، والمزامير، وحتّى من سفر الأعمال! ويمكن الحصول على جوهر الأسلوب التّفسيريّ له من تفسيره لسفر التّثنية ١٨. ١٨، وهو الجزء الذي استشهد به كثيراً المدافعون المسلمون في المدّة الإسلاميّة المبْكِرة كشهادةٍ من الإنجيل عن قدوم محمّدٍ المستقبليّ.

يكتب الرّاهب:

قال موسى: سيقيم الله لكم رجلاً مثلي، وسيصنع آياتٍ ومعجزاتٍ، وسأحلّ به وأجعل لفظي يتكلّم من شفتيه، والرّوح التي لا تؤمن تفنى.[2] وهذا يعني ظهور مسيحه [الله]، في رجلٍ مثل موسى، وسيكون الله حالّاً فيه، وناطقاً بشفتيه.[3]

وأخيراً، يثير الرّاهب مزامير داود، فيقول: إنّ من يمنح البركات من صهيون هو "المسيح، كلمة الله، جوهره، يظهره الله على صهيون، الذي يصنع

---

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨٠r.

(٢) هذا تقديمٌ مختلفٌ كثيراً عن التّثنية ١٨، ١٨-١٩. ويمكن أن لاحظ أنّه من بين الدّلالات العديدة التي يأخذها من النّصّ. ويتحدّث الرّاهب عن "رجل" سيبرزه الله، وليس عن "نبيّ"، كما جاء في نصّ الكتاب المقدّس، وكما يقتبس المسلمون عادةً (وبشكلٍ صحيحٍ) عن ذلك.

(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨٠v-r.

آياتٍ عجائبيّةً، وينقل القوّة من اليهوديّة الفاسدة إلى النّصرانيّة الكاملة.[١]
وكلّ هذا. وَفقاً للرّاهب. مثبتٌ أيضاً في القرآن حيث يقتبس منه مرّةً أخرى لتوضيح وجهة نظره، ويغيّر النّصّ قليلاً. ويقول:

وفقا للقرآن فقد "آمَنَت طَّآئِفَةٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ"(الصف (٦١) ١٤).[٢] وهذا يعني أنّ كلّ من آمن بالمسيح في وقته كان منتصراً من أجل الانتقال إلى النّصر المزعوم.[٣]

وفي نهاية المقطع يقدّم الرّاهب ملخّصاً عن حُجّته، ويقول:

لاهوت المسيح، ربنا، إلهنا، ومخلصنا، له المجد، أصبح واضحاً. وكذلك آياته وعجائبه. بشهادة أنصار الله[٤] وبأعماله الخاصّة، وهذا بحكم الشّهادة لهم من القرآن والإنجيل، والشّهادة لهم من الحكماء الذين يخافون الله، عبر إلهام الله، أقوال الأنبياء زرعت البلور بين الرّسل[٥] الذي جزّوا الكفر عن طريق الإيمان، وإعلان اسم الله الخفيّ، وتحطيم الأصنام.[٦]

---

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١r. يبدو أنّ الرّاهب يتعمّد إثارة مثل هذه المقاطع كما مزمور. ١٣٢.١٣، "لأنّ الرّبّ قد اختار صهيون، اشتهاها مسكناً له"، ومزمور. ١٣٣.٣، "لأنّه هناك [أي صهيون] أمر الرّبّ بالبركة". النّصّ العربيّ في هذه المرحلة معتّم.

(٢) الجمل بين قوسين ليست جزءاً من نصّ القرآن.

(٣) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١r.

(٤) تلاميذ يسوع، الحواريّون في القرآن، يُدعَون "أنصار الله" في سورة الصّف (٦١) ١٤، المنقولة أعلاه.

(٥) التّعبير القرآنيّ "رسول الله، رسل"، المستخدم في القرآن عن موسى ويسوع (على سبيل المثال، في سورة البقرة (٢) ٨٧) وكذلك عن محمّد (على سبيل المثال، في سورة الأحزاب (٣٣) ٤٠)... كان مستخدماً على نطاق واسع من قِبَل المسيحيّين النّاطقين باللّغة العربيّة في المدّة الإسلاميّة المبكرة لتعريف رسل المسيح، الذين عُدّوا خلفاء الأنبياء في الكتاب المقدّس.

(٦) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١r.

٤ ـ اللاهوت الطائفيّ والأسلوب الدفاعيّ في الأجوبة للشّيخ: بعضٌ من الملحوظات التّاريخيّة.

ما هو صادم على الفور حتّى بالنّسبة إلى القارئ للمرّة الأولى لـ "أجوبة للشّيخ" هو بروز شهادة القرآن في كلّ مقطعٍ من العمل! في حين أنّ الكتّاب المسيحيّين العرب الآخرين في المدّة الإسلاميّة المبْكِرة، نادراً ما نقلوا عن القرآن، وأحياناً تحسّسوه على أنّه كتابٌ معيبٌ!، ولكن أحياناً أيضاً نقلوا عنه على أنّه نصٌّ يمكن أن تكون آياته مقتبَسة، حتّى لو كانت خارج السّياق ومشوّهةً.

وفي الشّهادة على الحقيقة كما رآها المسيحيّون،[1] لم يقترب أيٌّ منهم من استثماره مع السّلطة الدّينيّة الممنوحة له من قبل هذا الكاتب الملكيّ غير المعروف، من حيث ارتفاعُ معدّل الاقتباسات منه، والتلميحاتُ لآياتٍ من القرآن في نصٍّ مسيحيٍّ عربيٍّ؛والعمل المعاصر الوحيد تقريباً الذي يمكن مقارنته طوعاً بـ "أجوبة للشّيخ" هو عملٌ لاحقٌ نوعاً ما، وأيضاً هو لمؤلّفٍ مجهولٍ يدّعي تقديم رواية عن دفاع تيودور أبي قرّة عن المسيحيّة ضدّ حجج عددٍ من وجهاء المسلمين في مجلس الخليفة المأمون.[2]

ولكن هناك فرقٌ كبيرٌ في لهجة العملين، وفي الموقف من القرآن المبيّن فيهما! في حين أنّ العمل الأخير هو جدليٌّ في اللّهجة، ويستخدم اقتباساتٍ عديدةً

---

[1] انظر: خاصّةً سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّي"، وغريفيث، "القرآن في النّصوص المسيحيّة العربيّة".

[2] انظر: النّص العربيّ الذي نشره إ. ديك، مناقشة أبي قرّة مع العلماء المسلمين أمام الخليفة المأمون: دراسة وطبعة نقديّة، حلب، ١٩٩٩. للاطّلاع على ملخّصٍ تخطيطيٍّ للعمل انظر: غريفيث، "القرآن في النّصوص المسيحيّة العربيّة"، وفقرة، "الرّاهب في مجلس الأمير"، خاصّة. ص٣٨-٤٨.

من القرآن، وذلك في محاولةٍ لدحض المحاورين المسلمين، أمّا في "أجوبة للشّيخ" فإنّ المؤلّف سلميٌّ بشكلٍ واضحٍ في موقفه، وعلى استعدادٍ ليشمل القرآن ضمن "كتب الله المقدّسة"[1] ونستخدم هنا جملة من مقدّمة النّاسخ في العمل.

ويبدو الموقف وراء استخدام اقتباسات من القرآن في "أجوبة للشّيخ" قريباً من الكتّاب الملكيّين من القرن الثّاني عشر، وقدّم بولس الأنطاكيّ بالمثل احتراماً كبيراً إلى القرآن واستخدم اقتباساتٍ منه لقيمتها الإثباتيّة وذلك في رسالته الشّهيرة "رسالة إلى الأصدقاء المسلمين"[2] في عملٍ يتضمّن اقتباساتٍ من القرآن بين استشهادات من الكتاب المقدّس للشهادة على صحّة العقائد المسيحيّة في الثّالوث والتّجسّد، و"أجوبة للشّيخ" قابل أيضاً للمقارنة مع أولى الأطروحات اللّاهوتيّة الملكيّة المعروفة باللّغة العربيّة، وهو عملٌ عنونه محرّره الحديث بـ "عن طبيعة ثالوث الله"[3] ولكن الاقتباسات من القرآن في هذا العمل مكمّلةٌ بشكلٍ واضحٍ لاقتباسات الإنجيل.[4] ويمكن القول في "أجوبة

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٢١٧١.

(٢) انظر: تعليقات خوري، بولس الأنطاكيّ، وخاصّةً. ص٨٣-٦.

(٣) انظر: سمير، "أقدم دفاع عربيٍّ عن المسيحيّة"، الطّبعة الوحيدة من النّصّ العربيّ، مع ترجمةٍ باللّغة الإنجليزيّة، بقيت محفوظة في م.د غيبسون، وهو النّسخة العربيّة من أعمال الرّسل والرّسائل الكاثوليكيّة السّبع، مع أطروحةٍ حول طبيعة ثالوث الله، لندن، ١٨٩٩. انظر: التّرجمة والدّراسة الإيطاليّة من قِبَل م. جالو، الفلسطينيّ المجهول: موعظةٌ عربيّة مسيحيّة من القرن الثّامن (Collana di Testi Patristici ١١٦)، روما، ١٩٩٤.

(٤) هذا هو الحال على الرّغم من حقيقة أنّ مؤلف كتاب "حول طبيعة ثالوث الله"، كما أظهر كلٌّ من سمير وسوانسون، ألّف مقدّمةً شعريّةً لأعماله التي كتبها والتي تردّد بإيحائها وانتقاء كلماتها وتعابيرها أسلوب القرآن. انظر: سمير، "أقدم دفاع عربيّ"، ص٦٩-١٧٠؛ سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّيّ"، ص٣٠٥-٨، حيث يقول المؤلّف وهو على صواب: النّصّ بسهولةٍ هو قرآنيٌّ بشكلٍ كبير (ص٣٠٨).

للشيخ"، الموجّه كاسمه إلى القارئ المسلم... إنّ القرآن هو السّلطة الأوّليّة التي ينشدها المؤلّف لصالح صحّة المذاهب المسيحيّة التي يثني عليها.

وما هو أكثر من ذلك، يعرض المؤلّف الاقتباسات مع إبداء بالغ للاحترام، وبدقّةٍ قدر الإمكان، وإن كانت في بعضٍ من الأحيان خارج السّياق، ولا تخلو من أخطاءٍ طفيفةٍ؛ ويتحدّث من شهادات الأنبياء، والإنجيل، والقرآن كما لو أنّها على قدم المساواة في القيمة الدّلاليّة،[1] ويوجد في عمله هناك أصداءٌ أكثر من القرآن تشير إليه، واقتباساتٌ متفرّقةٌ؛ أكثر ممّا توجد في أيّ عددٍ من الأعمال من قبل الكتّاب الملكيّين الآخرين في وقتٍ مبكرٍ.[2]

وبالنّظر إلى عمله من وجهة نظرٍ تفسيريةٍ لنظريّة الأدب الحديثة النّصيّة، فإنّ الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن يصل إليه القارئ الحديث، هو أنّ المؤلّف فكّر ولا بدّ على الأقل بغية التّسليم الفوريّ لمؤلّف "أجوبة للشّيخ" في أنّ القرآن كان بطريقةٍ أو بأخرى تقريباً كشريكٍ مساوٍ في الخطاب الإيحائيّ[3] الذي كان المؤلّف على استعداد لعدّه أوسع نطاقاً من تدوينه في الإنجيل (أو، عن هذه المسألة في القرآن). هذا الجانب من وجهة نظر الكاتب. غير معترفٍ به، ولكن يمكن مشاهدته نفسه. يثير تساؤلاتٍ استفساريّةً أخرى

---

(1) انظر:، على سبيل المثال، المقطع المقتبس أعلاه (في م. ١٢٠) من مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٨١r.

(2) انظر: سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّيّ".

(3) ومن المثير للاهتمام في هذا الصّدد أن نلحظ أنّ مؤلّف "أجوبة للشّيخ" يتحدّث دائماً من الشّرع بالتّزامن مع حُجَجِهِ cccccمن الكتاب المقدّس " أو "من قرآنك"، ولم يستخدم أبداً مصطلح "الوحي" في الاستخدام الإسلاميّ، المصطلح السّابق، في حين أنّه يترجم غالباً "revelation"، في الواقع له دلالاتٌ شرعيّةٌ، ممّا يعني القانون الإلهيّ، في حين أنّ المصطلح الأخير يشير عادةً إلى الكلام الإلهيّ أو الوحيّ.

حول تقديره لمكانة الكتاب الإسلاميّ من وجهة نظر لاهوته المسيحيّ الخاصّ. هل استخدامه للقرآن هو - بوضوحٍ - استغلاليٌّ؟ هل هو ينخرط في ممارسة إثباتٍ نصّيٍّ يهدف في نهاية المطاف إلى تقويض معنى القرآن الإسلاميّ؟ هل ينوي تنصير الإسلام؟ هل اعتقاده بالقرآن هو نفس اعتقاد بعضٍ من الكتّاب المسيحيّين العرب الآخرين، ككتابٍ مقدّسٍ معيبٍ، مأخوذٍ عن التّعاليم المسيحيّة في أصوله، ولكن أفسده اليهود والجامعون والمفسّرون المسلمون في وقتٍ لاحقٍ؟![1] أم إنّه كان على استعدادٍ بطريقةٍ غير محدّدةٍ للتّعرف على القرآن بهيئته الكنسيّة ككتابٍ مستوحىً من الله إلى حدٍّ ما، هذا إن لم يكن في الواقع على مستوى الإنجيل؟

يمكن أن يكون للإجابة على مثل هذه الأسئلة، التي ينبغي التّحقيق فيها... آثارٌ مثيرةٌ للاهتمام عن اللّاهوت الطّائفيّ الحديث، في سياق الحوار المستمرّ بين المسلمين والمسيحيّين.

ويثير مؤلّف "أجوبة للشّيخ" في أربع نقاط من نقاشه لعقيدة التّجسّد، ما وراء عنوان "الحجاب"، فوفقاً للقرآن فإنّ الله قد يختار التّحدّث مع إنسان (الشّورى (٤٢) ٥١)[2]. وإشارته إلى هذه السّورة القرآنيّة في نقاطٍ عدّةٍ من النّصّ، من دون تسمية القرآن بالفعل في هذه المرحلة... تضعه في حالة استمرارٍ مع استخدامات الكتّاب الملكيّين الرّئيسين باللّغة العربيّة في القرن

---

[1] للاطّلاع على مناقشة لآراء بعضٍ من الكتاب المسيحيين العرب الذين تحدّثوا عن القرآن كنصٍّ مسيحيٍّ معيبٍ في أصوله، انظر: غريفيث، "القرآن في النصوص المسيحيّة العربيّة".

[2] الآية الكاملة من القرآن هي ما يلي: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ" (الشورى (٤٢) ٥١). انظر: فكرة الحجاب، أو فعل الاحتجاب الذي أثير في عدة أماكن في "أجوبة للشيخ"، كما ورد في م. ٥٠، ٧١، ٨٦ و ٩٣ أعلاه.

التّاسع، الذين استغلوا أيضاً لغة القرآن في هذه الآية للإشارة بأنّ تجسّد "كلمة الله"، ابن الله في اللّغة المسيحيّة، يمكن عدّه كمثالٍ لمخاطبة الله للبشريّة من خلف حجاب الإنسانيّة، تلك هي الكلمة/ابن الله المفترض من مريم، العذراء النّقيّة.[1]

ذكر الرّاهب في "أجوبة للشيخ" للمرّة الأولى في هذا الصّدد أنّ الله في الكتاب المقدّس لا يظهر للبشر إلّا متخفّياً، أي "في حجابٍ"، ويستشهد من الكتاب المقدّس بأمثلة عن الأجمة المحترقة، وخيمة الاجتماع، وتابوت العهد، وعمود السّحاب. وأخيراً بالبشريّة التي تُعتبر من وجهة نظر المسيحية، حلول الله في المسيح.[2]

ويتحدّث الرّاهب عن جوهر الله، وكلمته، وروحه، بكونه محتجباً في المسيح، كالمخلّص الذي وُعد به آدمُ حتّى يتمكّن من هزيمة الشّيطان،[3] ويقول:إنّه لو ظهر المسيح، حكمة الله وكلمته بلا حجاب، لكان قد دمّر الكائنات البشريّة، التي لم تكن لتنجو بالاتّصال المباشر مع الألوهيّة؛ لذلك فقد اتّحد مع إنسانيّته لكي يظهر بينهم.[4] ويقول أخيراً:إنّ كلمة الله كان محتجباً "في دارٍ مغلقةٍ للنّقيّة مريم".[5]

---

[1] انظر: المناقشة المفصّلة إلى حدٍّ ما عن هذا الموضوع كما يظهر في غالبية نصوص الملكيّين الأولى باللّغة العربيّة، بما في ذلك "أجوبة للشّيخ"، في سوانسون، "ما وراء الإثبات النّصّيّ"، خاصّة. ص٣٠١-٢.

[2] انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، ٧١٧١-٧١٧٢، وما يليها، المقتبسة في م. ٥٠ أعلاه.

[3] انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٥. المقتبسة في م. ٧١ أعلاه.

[4] انظر: مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦. المقتبسة في م. ٨٦ أعلاه.

[5] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٧. المقطع منقولٌ بالكامل في م. ٩٣ أعلاه.

وفي السّياق الإسلاميّ، فإنّ صدى القرآن مسموعٌ في كلّ هذه الأمثلة، من دون ورودها فعلاً بالاسم؛ ولكن من المهمّ أيضاً أن نعرف في الوقت نفسه، أنّ تفكير الرّاهب يردّد صوت تصنيفٍ مسيحيٍّ مُبكِر أيضاً.(١)

وفي بداية "أجوبة للشّيخ"، في مقدّمة النّاسخ، يتمّ وضع "الملكيّة الأرثوذكسيّة" بتعارضٍ مع "الضّوء" الذي يأتي من "كتب الله المقدّسة"(٢) وفي كلّ أرجاء الأطروحة فإنّ الاستشهادات من الكتب المقدّسة: العهد القديم، والعهد الجديد والقرآن، معدّةٌ في شهادةٍ عن صحّة الكرستولوجيا الخلقيدونيّة المميّزة التي هي لبّ الإيمان الملكيّ؛ لكن في سياق أجوبة الرّاهب على أسئلة الشّيخ، لا يمكن أن نجد أدبيّات اللّغة اللّاهوتيّة التي تُظهِر ما يُسمّى وجهات نظر "الخلقيدونيّين الجدد" أو "السّيريليّة" القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ أو تيودور أبي قرّة. إلّا أنّه، في "أجوبة للشّيخ" على ثنويّة لغة الرّاهب يبدو تطرّفاً من وجهة نظر الملكيّين، وتقريباً "نسطوريّاً" في التّعبير.

---

(١) في التّقليد الآبائيّ المسيحيّ، يشير رمز الحجاب في أغلب الأحايين إلى الحجاب الذي استخدمه موسى لوضعه على وجهه لأنّ وجهه كان يلمع بعد أن تحدّث مع الرّبّ (سفر الخروج ٣٤.٣٣-٣٥). وفي التّصنيف الآبائي، هذا الحجاب يُعدّ على أنه إشارة إلى الكلمات المحتجبة للأنبياء الذين تنبّؤوا بمجيء الرّبّ في جسد المسيح. انظر: على سبيل المثال، هذا التّصنيف في عمل يعقوب من سروج بال"ممة" السّريانيّة (٤٥٠-٥٢٠ / ١)، الذي نوقش في ت. كولامبرمبيل، الخلاص في المسيح وفقاً ليعقوب سروج، بنغالور، ٢٠٠١، ص٢٠٨، ٢٣١، ٣١١، ٤٢٠. رمز صور "الحجاب" أيضاً في المناقشات اليهوديّة والمسلمة عن رؤية الله. انظر: على سبيل المثال، س. ستروسا، "Voiles et miroirs: visions surnaturelles en théologie Judéo-Arabe médiévale"، in E. Chaumont, ed Autour du regard: Mélanges Gimaret، لوفين، ٢٠٠٣، ص ٧٧-٩٦.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧١r.

إنّه يتحدّث عن "نوعين، طبيعتين (طبعين)، رجلٍ واحدٍ (إنسان)، واحدٍ كاملٍ بواحدٍ كاملٍ، من دون اختلاطٍ ومن دون امتزاجٍ"[1]. ويقول: إنّ كلمة من الله، جوهر الله، "متّحدان في ابن مريم، وهو رجلٌ واحدٌ، بفعلين متّصلين"[2] وهذا التّوصيف ليسوع، المدعوّ "ابن مريم" متّبعٌ في استخدام القرآن، كـ "رجلٍ واحدٍ" بـ "طبيعتين" و "فعلين"، ويبدو إلى حدٍّ ما متماشياً مع عقيدة الملكيّين، التي تتحدّث عن طبيعتين في أقنومٍ إلهيٍّ واحدٍ أو "شخص".

وتحدّث الرّاهب في مكانٍ آخر بالفعل عن "كلمة الله المحتجبة في المسيح"[3]، ولكنّه لا يتحدّث بوضوحٍ في أيّ مكانٍ من النّصّ عن يسوع، كلمة الله، ابن الله، الذي وَفقاً للملكيّين، أصبح متجسّداً بطبيعتين، وأقنومٍ إلهيٍّ واحدٍ، كالله في شخصٍ. **ولعلّ هذا النّقص في المجاهرة من قبل الرّاهب، بشأن التّصريح الكامل عن إيمانه الملكيّ، لا يشير بالضّرورة إلى التّقليل من شأن عقيدته، بل هو بسبب حساسيته تجاه إيمان الشّيخ المسلم في القول القرآنيّ المأثور "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ"** (آل عمران (٣) ٥٩).

وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى أنّه في مكانٍ واحدٍ في الأطروحة، توجد إشارةٌ إلى هذا، وآياتٍ أخرى في القرآن، فالرّاهب قال بالفعل: جبرائيل لم يقل لها [أي مريم] إنّ الله يعلن عبداً منه،... بل كلمةٌ منه، جوهر الله ذاته،

[1] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٦ر. انظر: الفقرة منقولةٌ بالكامل في م. ٧٤ أعلاه.
[2] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٦V-ر. انظر: الفقرة منقولةٌ بالكامل في م. ٧٧ أعلاه.
[3] مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ١٧٥v.

متّحدٌ مع ابن مريم"[1]. ومع ذلك، فمن وجهة نظرٍ حديثةٍ عمّا يجعل حوار الأديان مسؤولاً، فإنّ تحفّظ الرّاهب في هذه المسألة لا يبدو أنّه أقلّ من صريح.

وأخيراً، فإنّ من المثير للاهتمام للغاية من منظور تاريخيّ أن نجد أنّ الرّاهب لفت انتباه الشّيخ إلى المجموعات في المجتمعات اليهوديّة ممّن كما يقول "آمنوا، واعترفوا، ووضعوا ثقتهم بالمسيح."[2]

وكما ذكرنا أعلاه، لقد سمّى الشّيخ بالتّحديد جماعةً تُدعى العيساويّة، وهي مجموعةٌ يهوديّةٌ عرّفت كلًّا من يسوع ومحمّدٍ على أنّهم أنبياء، وهي من أتباع يهوديٍّ مهرطقٍ يُدعى أبا عيسى الأصفهانيّ، الذي. على ما يبدو. عاش في أواخر العصر الأمويّ، والذي قال عن نفسه أيضاً إنّه نبيٌّ.[3] وقد يكون هذا هو الحال، اعتماداً على المدّة التي بدأ فيها تأليف "أجوبة للشّيخ"، ذلك أنّها في الواقع أبكر نصٍّ ناجٍ يذكر العيساويّة.[4]

ومهما يكن، فإنّ ما يتّضح من خلال مؤشراتٍ أخرى في النّصّ هو أنّ المؤلّف الأصليّ كان عارفاً إلى حدٍّ ما بالأشياء اليهوديّة؛ وهناك تدوين للمصطلحات العبريّة المشار إليها أعلاه،[5] وكذلك إشارةٌ إلى رواياتٍ يهوديّةٍ

---

(1) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٢١٧٦. انظر: الفقرة منقولة في م. ٧٧ أعلاه.

(2) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٢١٧٩.

(3) إضافة إلى المقال المذكور في م. ١٠٨ أعلاه، انظر: أيضاً س. بينس، دراسات في تاريخ الدّين، القدس، ١٩٩٦، خاصّة. ص٢٥٤، ٣٣٢، ٣٧٢-٥. انظر: أيضا ز. أفنيري، أبو عيسى الأصفهانيّ، في الموسوعة اليهوديّة، المجلّد.٢، الأعمدة ١٨٣-٤.

(4) أولى المصادر يبدو أنها قرقسانيّ (٩٣٠م)، البيرونيّ (١،٤٨هـ)، وابن حزم (١٠٦٤هـ) والشّهرستانيّ (١١٥٣هـ). انظر: بينس، "العيساويّة"، موسوعة الإسلام، الطّبعة الجديدة، المجلّد.٤، ص٩٦.

(5) انظر: م. ٥٥ و ١٠٦ أعلاه.

ضدّ المسيحيّين.[1] ويُفترض ذكر العيساويّة، والملحوظة المسجّلة أعلاه في أنّ هناك بعضاً من الذين يقولون: إنّ يسوع هو المسيح، ولكنّه "كان ابن يوسف"، وليس ابن يهوذا، المسيح الحقيقي"[2]... أنّ هؤلاء الأخيرين هم مجموعةٌ يهوديّةٌ أو يهوديةٌ -مسيحيّةٌ هويّتها الآن غير معروفةٍ!وهذا المستوى من الإشارة إلى معلوماتٍ يهوديّةٍ هو نادرٌ جدّاً في النّصوص المسيحيّة العربيّة،وربّما كانت هذه شهادةً على حقيقة أنّ المؤلّف كان حقّاً من المقدسيّين، وعلى تواصلٍ مع المخبرين اليهود حول هذه المسائل.

وعلى أيّة حال فإنّ هذه القطع من المعلومات، وخاصّةً ذكر العيساويّة في النّصّ، تصلح جميعها لطرح الفكرة في أنّه إذا كانت "أجوبة للشّيخ"مكتوبةً بالفعل في مدّة الملكيّين المُبْكِرة، وليس في القرن الثّاني عشر، فمن المُرجّح أنّها كُتبت في القرن التّاسع أو العاشر، وليس في النّصف الثّاني من القرن الثّامن كما كان مزعوماً.[3]

بندٌ آخرُ في النّصّ صالحٌ لتاريخ أواخر القرن التّاسع، وهو أقرب وقتٍ ممكنٍ للتّأليف الأصليّ لـ "أجوبة للشّيخ" وهذا هو حقيقة أنّه في مذكّرة المؤلّف، يذكر الشّيخ أنّه قد قرأ كتاباً بعنوان كتابٌ لتفنيد المسيحيّين.

يُعتبر كتاب (الرّدّ على النّصارى) كما ذُكر أعلاه، أقربَ التقارير عن النّصوص العربيّة المكتوبة من قِبَلِ المسلمين تحت هذا العنوان في القرن التّاسع،[4] في حين إنّه ليس من المستحيل إن كان هناك سابقةٌ أخرى لم تصلنا

---

[1] انظر: م. ١٠٥ أعلاه.
[2] مخطوطة سيناء العربية f.٤٣٤. ٧١٧٩.
[3] انظر: م. ٢٤ أعلاه.
[4] انظر: م. ٣٤-٧ أعلاه.

منها أيّة كلمةٍ حتّى الآن!ويبدو من المرجّح أكثر أنّها بدأت بالفعل في ذلك القرن. ونتيجةً لذلك فإنّ تاريخاً بعد منتصف القرن التّاسع هو التّاريخ المرجّح الأخير لتأليف الأطروحة قيدَ المناقشة هنا.

"الأجوبة للشّيخ" هو من دون شكٍّ عملٌ فريدٌ من نوعه، حتّى من بين الأطروحات الدّفاعيّة المقارنة، والمكتوبة باللّغة العربيّة من قبل المسيحيّين في الحقبة الإسلاميّة المبّكرة. والحقيقة هي أنّ من المعروف أنّ هذا العمل نجا في نسخةٍ واحدةٍ فقط من القرن الثّاني عشر، تشهد على أرجحيّة أنّه لم يكن يتمتّع بشعبيّةٍ واسعةٍ، سواءٌ في وقت تأليفه الأصليّ، أو في أوقات لاحقةٍ في مجتمع الملكيين، ومع ذلك هو سجلٌ هامٌّ عن محاولة كاتبٍ واحدٍ على الأقل في الحقبة التّكوينيّة للملكيّين للوصول إلى الإسلام مع هذا الموقف التّقديري، ومع الاستعداد لاتّخاذ القرآن على محمل الجدّ كشاهدٍ على الحقيقة الدّينية، جنباً إلى جنبٍ مع كتب الإنجيل... حقيقةِ أنّه يقتبس من القرآن لغرض إثبات صحّة العقائد المسيحيّة، وأنّه يتجنّب ذكر أيّ شيء من الكِتاب الإسلاميّ، أو الأحاديث التي يمكن الاعتماد عليها في رفض المسيحية، ويسلّط الضّوء على هدفه في التّوصّل إلى تسويةٍ إيجابيّةٍ مع الإسلام.وكما رأينا، هو على استعدادٍ حتّى لتوقّفٍ قصيرٍ عن التّصريح الكامل عن صيغة كرستولوجيا الملكيّين، ويُفترض أنّ هذا كان محاولةً منه لتجنّب الإساءة إلى مشاعر المسلمين.

ففي النّهاية هو يكتب إلى مسلم، وفي هذه المسألة هو يترك الممارسة المعتادة من الكتّاب الملكيّين بالعربيّة، الذين هم عادة أكثر من مجاهرين في سعيهم إلى الوضوح في التّصريحات عن إيمانهم. ولعلّ السّبب في ذلك، أنّه على عكس معظم النّصوص الأخرى التي كتبها المسيحيّون باللّغة العربيّة في الحقبة

الإسلاميّة المبْكِرة، والتي يبدو أنّها توقّعت إصغاءً مسيحيّاً بغالبيته، كان القصد من "الأجوبة للشّيخ" بالفعل أن يُقرأ من قبل المسلمين.

ويمكن في هذا الصّدد، عدّ هذه الأطروحة الصّغيرة محاولةً مبكِرةً في اللّاهوت الطّائفيّ، وإقداماً على محاولة قيام اللّاهوت في لغة طائفةٍ دينيّةٍ أخرى، من أجل تحقيق قدرٍ من التّقارب بين الأديان، في خطابٍ يحترم معالم إيمان الآخرين، في حين أنّه في الوقت نفسه يثني على مظهر الحقيقة في عقائد الكاتب التي يعترف بها، بطريقةٍ إيجابيّةٍ، وصحيحةٍ قدر الإمكان.

لكن هنا نصل إلى أبعد ممّا يمكن لهذا النّصّ العربيّ المسيحي المثير للاهتمام من العصور الوسطى أن يخبرنا.

قائمة إصدارات المركز الأكاديمي للأبحاث

•**نقد الرواية التاريخية ، عصر الرسالة أنموذجا ،د.عبد الجبار ناجي**، ٣١٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-762-3 .

•**التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها**، د.عبد الجبار ناجي،٤٨٠ صفحة قطع متوسط ،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-760-9 .

•**محمد والفتوحات، فرانشيسكو كبريلي، ترجمة:د. عبد الجبار ناجي**، ٤١٦ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-761-6 .

•**أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي، دراسةومراجعة: د. نصير الكعبي**، ٥٣٦ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-764-7 .

•**أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة : د. نصير الكعبي**،٥١١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-763-0 .

•**الـــيزيديون وأصــولهم الدينية ومـــعابدهم والأديرة المسيحـــية في كـــردستان الـــعراق، توماس بوا، ترجمة : سعاد محمد خضر**، ١٩٠ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود (ISBN):978-9948-88-757-9 .

•**كنيسة المشرق .التاريخ .العقائد.الجغرافية الدينية، الأب الدكتور يوسف حبي**، ٥١٤ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركـــود(ISBN):978-9948-88-7756-2 .

• يهود كـــــــردستان ورؤســـــائهم القــــبليون (دراسة في فـــن الـــبقاء)، مردخـــاي زاكن، ترجمة: سعاد محمد خضر، ٤٦٢ صفـحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN):978-9948-88-755-5 .

•المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد زيهر، ترجمة حسن عبد القادر، ١٨٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 978-9948-88-754-8.

•أذربيجان في العصر السلجوقي ، د. حسام الدين علي غالب النقشبندي ، ٤٢٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كـــــــود: (ISBN) 978-9948-88-753-1.

•عبد الكريم قاسم في ضوء ملفته الشخصية ، د. عماد عبد السلام رؤوف ، ٢١١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كـــــــود(ISBN): 978-9948-88-752-4 .

•كعب الأحبار: مسلمة اليهود في الاسلام،اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب)،١٥٣ صفحة ، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 978-9948-88-751-7.

•المفصل في نشأة النوروز اللحنية الابداعية . دراسة في فكرة الأعياد الشرقية، د. حسين قاسم العزيز،٤٢٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣،بار كود:(ISBN) 978-9948-88-750-0.

• معـــرفة الشرق في العصر العـــثماني، الـــرحلة الايـــطالية إلى العـــراق،الأب د.بطرس حداد، ترجمة عن الإيطالية،١٧٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركود(ISBN):978-9948-88-749-4 .

•المغول التركيبة الـــدينية والسياسية، بروفسور شيرين بياني، ترجمه عن الفارسية : سيف علي، دراسة ومراجعة: د. نصير الكعبي، ٥٥٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود(ISBN):978-9948-88-748-7 .

• **الحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى، د. غلام حسين صديقي،** ترجمه عن الفارسية د. نصير الكعبي، ٤٤٢ صفحة، قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركود (ISBN):0-747-88-9948-978 .

• **الألم الخلاصي في الإسلام ، دراسة في المظاهر الدينية لمراسم عاشوراء عند الشيعة الامامية، بروفسور محمد أيوب، ترجمه عن الانكليزية: الأب أمير جججي الدومنيكي،** ٣٣٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ ، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود (ISBN):743-88-9948-978 .

• **الاستشراق في التاريخ: الاشكاليات، الدوافع ، التوجهات . الاهتمامات، د. عبد الجبار ناجي،** ٥٨١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ بار كود(ISBN) : 6-745-88-9948-978.

• **المدارس التاريخية الإسلامية مدرسة البصرة أنموذجا، د. عبد الجبار ناجي،** ٣٦٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ بار كود (ISBN): 9-744-88-9948-978.

• **تاريخ اليهود في بلاد العرب، اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب) ، ترجمة د. مصطفى جواد،** ٢٦٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 2-743-88-9948-978.

• **المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد،** ١٦٥ صفحة، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣،بار كود: (ISBN)5-742-88-9948-978 .

• **الديانات الشرقية القديمة: الزردشتية والمانوية، بروفسور سيد حسن تقي زاده، د. محمد مهدي ملايري،** ١٦٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود: (ISBN)3-3-9921030-0-978 .

• **الطوفان في المصادر السومرية . البابلية . الأشورية . العبرانية،أ. فؤاد جميل،** ٨٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):2-0-9921030-0-978.

•الامومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح،المستشرق الهولندي ج.أ.أويلكين،٩٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN)2-02-927946-1-978.

•البلاط و المجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سيسيولوجيا الكتابة عند المسلمين،المستشرق البريطاني جسي روبنسون، ترجمه عن الانجليزية د. عبد الجبار ناجي،٤٨٧ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كـــــــــود(ISBN):.9-1-9921030-0-978.

•تاريخ الإلحاد في الإسلام، الدكتور عبد الرحمن بدوي،٢٥٣صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN):4-6-9921030-0-978.

•الصابئة المندائيون الأصول . الشرائع . الكتاب المقدس، الأب انستاس ماري الكرملي، ١١٠صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):0-4-9921030-0-978.

•معرفة الشـــرق في العصـــر العثماني الـــرحلة الـــفرنسية إلى العراق ، الرحالة أوليفيه، ترجمه عن الفرنسية:الأب د.يوسف حبي، ٢٩٢ صفحة قطع ،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود(ISBN):8-8-9921030-0-978.

•الابل والخـــيل في العالم الشـــــرقي القديم ، أ. رضا جواد الهاشمي،١٠٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN):5-01-927946-1-978.

•الحركات الاجتماعية في القرون الإسلامية الأولى، رضا رضا زاده لنكرودي، ترجمه رحيم حمداوي، راجعه وقدم له د.نصير الكعبي،٤٠٩ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):6-2-9921030-0-978.

•دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام :مدخل لفهم معتقداتهم ، الدكتور حسين قاسم العزيز ٤٠٤ صفحة، قطع متوسط، الورق ، بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN)1-7-9921030-0-978.

• مملكة كندة في شبه الجزيرة العربية، المستشرق الهولندي جونار اولندر، ٢٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN):8-00-927946-1-978.

• مكة في الدراسات الاستشراقية، المستشرق البلجيكي الأب لامانس، المستشرق البريطاني البروفسور كستر، ٢٣٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود (ISBN):5-9-9921030-0-978.

• بغداد في القرون الوسطى، البروفسور جورج مقدسي، ١١٠ صفحة، ترجمة :د.صالح احمد العلي صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود (ISBN):7-5-9921030-0-978.

• أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع، د. رسول جعفريان، ترجمه د. نصير الكعبي، سيف علي، ٦٠٠ صفحة قطع كبير A4، الورق مات ملون سمك ١٥٠ غم، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٥، بار كود (ISBN): 5-14-927946-1-978.

• شخصيات قلقة في الإسلام، دراسة ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، ٢٥١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN): 9-03-927946-1-978.

• عقوبات العرب في جاهليتها، للعلامة السيد محمود شكري الألوسي، حققه وشرحه محمد بهجت الأثري، ٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):6-04-927946-1-978

• كنائس بغداد ودياراتها، الأدب الدكتور بطرس حداد، ٢٧١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):3-05-927946-1-978.

• المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق الهولندي ريهان دوزي، ترجمة الدكتور أكرم فاضل، ٣٥٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):-06-927946-1-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني (مذكرات السفير الأمريكي في الآستانة)، المستر هنري مورغنتو، تعريب فؤاد صروف، عني بنشره يوسف توما البستاني، ١٨٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-07-7.

•معـــــرفة الشرق في العصـــــر العثماني (مغامرات الكولونيل لجمن في شبه الجزيرة العربية) ، ترجمة سليم طه التكريتي، ٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-15-2.

•الإسلام المبكر في أربع نصوص يهودية، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد نبيل فياض، ١٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-09-1.

•أحـــــوال نصارى بغداد في عصر الخلافة العباسية، تأليف رفائيل بابو اسحاق، ٢٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-10-7.

•إعادة قراءة التشيع في العراق حفريات استشراقية، تأليف عدد من المستشرقين، تعريب وتقديم وتقويم د. عبد الجبار ناجي، ٣٤٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-11-4.

•من تاريـــــخ الحركات الفكرية في الإسلام، بندلي الجوزي، ١٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-13-8.

•الدولة العبــــاسية (المعرفة – الإدارة) ، جمــــع من المســــتشرقين، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

•الرســـالة اليمنية، مـــــوسى بن ميـــــمون، ترجمة وتقديم نبيل فياض، ١٣٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

•بلاد ما بين النهـــــرين في الكتابات اليونانية الرومانية، مجموعة من المؤلفين، ١٩٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

• الماجـــــريون، تأليف بـــاتريشيا كرونه- مايكل كوك، ترجمة نبيل فياض، ٣٠٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-15-2.

•معرفـــــة الشرق في العصر العثماني (الرحلة الأوربية إلى العراق)، الرحالة البرتغالي تكسيرا- الرحالة البريطاني جونس- الرحالة البريطاني جون أشر، ١٤٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-19-0.

• كوتـــا والمعلقات (الاستشراق الألماني والشعر العربي القديم)، كترينا مومسن، ٧٨، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-16-9.

•معجـــم مفاهيم الـــقرآن وألفـــاظه، تأليـــف الدكتور محمـــد بيستوني، ٥٥٠ صفحة قطع متوسط، الورق شاموا ملون، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-18-3 .

•الرحلة العربية إلى الديار الأوربية في العصر العثماني الأخير، تأليف الدكتور جرجي زيدان، ١٣٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):978-1-927946-28-2.

•الصـــوفية في الإسلام، تأليف رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبه، ١٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 978-1-927946-27-5 .

•أهل اللمـــــة في صـــدر الإســـلام من الاستسلام إلى التعايش، تأليف ملكه ليفي - روبين، ٣٩١ صفحة قطع متوسط، ترجمه عن الإنكليزية: د. نبيل فياض ، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 978-1-927946-26-8.

• **علـــــــم الفلك، تأريخه عند العرب في القرون الوسطى، تأليف كارلو الفونسو نلينو،** ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 1-25-927946-1-978.

• **يسـوع في التـــلمود - المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي، تأليف بيتر شيفر، ترجمة وتقديم وتعليق د. نبيل فياض، ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف** جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 4-24-927946-1-978.

• **البوذيـــــة والإســــلام على طـــــريق الحرير، تأليف يوهان الفرسكوك تعريب وتعليق: دكتور عبد الجبار ناجي، ٣٥٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت** معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):7-23-927946-1-978.

• **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العباسية، تأليف الياهو شتراوس اشتور، ترجمه عن الإنكليزية: الدكتور جاسم صكبان علي، ٥٤٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف** جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):5-30-927946-1-978 .

• **النظم الإسلامية: بحث في مؤسسات الدولة والدين والمجتمع، تأليف موريس.غ. ديمومبين، نقله عن الفرنسية: صالح الشماع وفيصل سامر، ٣٠٠صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،** الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 2-31-927946-1-978.

• **فلسفة ابن خلدون: تحليل ونقـــــد، وضعه بالفرنـــسية د. طه حسين، نقله عن العربية: محمد عبد الله عنان، ٢٢٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت** معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN): 9-32-927946-1-978.

• **أصنام المجتمع: بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، بقلم الدكتور عبد الجليل الطاهر ، ١٨٣ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة** الأولى ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN): 4-37-927946-1-978.

• **المواجـــــهة بين المسيحـــــية الشرقية والإســــلام المبكر: حرر من قبل إيمانويلا غرايبو و مارك سوانسون ودايفيد توماس، ترجمة شيرين حداد، ٤٣٥ صفحة قطع متوسط،** الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN): 3-34-927946-1-978.

•علم التاريخ عند المسلمين: تأليف: فرانز روزنتال، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، ٦٣٣ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود(ISBN):0-35-927946-1-978 .

•اللغتان السومرية والأكدية: قواعد- نصوص - مفردات، تأليف أد. نائل حنون، ٤٥٠ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود(ISBN):0-35-927946-1-978 .

•الأخلاق الجنسية والإسلام: تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقه، تأليف كيشيا علي، ترجمة د. نبيل فياض، ٣٩٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN): 6-33-927946-1-978.

المحتويات



فريق أبحاث

- ايمانويلا غرايبو
- عرفان شهيد
- دانيال. جاي ساهاس
- ديفيد أولستر
- والتر اي. كايجي
- هارالد سيرمان
- اندرو بالمر
- غيريت جاي رينينك
- دايفيد كوك
- جان ج. فان جينكل
- موريل ديبي
- مارك ن. سوانسون
- دايفيد توماس
- سيدني هـ. غريفيث

هذا الكتاب:

يسلط كتاب المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر الضوء على بعض النصوص والمخطوطات التي تمّ استعراضها للمرة الأولى بمحاولة لإعادة بناء المفاهيم التاريخية التقليدية والكشف عن معطيات تاريخية جديدة تعنى بالقرن السابع، قرن ظهور الإسلام المدعوّ عصر الظلام في التاريخ البيزنطي، ما يبرهن على مستوى التعقيد والتداخل الذي اتّسمت فيه العلاقات بين بيزنطة والإسلام. وتعود أهمية العمل إلى الدقّة العلمية في تغطية الأحداث والسجالات اللاهوتية التي واكبتها من جهة، ومناقشته المصادر التي اعتمد عليها المؤرخون من جهة أخرى. الكتاب هو عمل بحثي لمجموعة من الباحثين في التاريخ البيزنطي الذين يتناولون بعض أهم تفاصيل مدة تاريخية تُعد من أدقّ الحقب وأكثرها توتراً بين الإسلام والإمبراطورية البيزنطية. وتكمن أهمية العمل في دراسة كريستولوجيا القرآن، إضافة إلى كيفية تشكل صورة الآخر، المسلم والمسيحي والتي غالباً ما تحكمت فيها أنماط التصورات الدينية واسقاطاتها في ديانتين جمعهما الجوار الجغرافي وفرقهما الإختلاف العقائدي.

يستعرض الكتاب مجموعة من النصوص المهمة لاحتوائها على السجالات والرسائل المسيحية الموجهة ضدّ الإسلام على أثر الفتح العربي. كما يوضح أهمية وتأثير الصراع اللاهوتي المسيحي-مسيحي في انتشار الإسلام. ويبرز المناقشات العقائدية الأولى التي تواجه بها الإسلام والمسيحية حول الصلب والقيامة، حيث اتّخذت المناظرات اللاهوتية سمة الجدل الدفاعي، اعتماداً على حجج تستمد قوتها من امتلاك المساجلين المسيحيين لشروط القياس المنطقي والاستدلالات الفلسفية، الأمر الذي اكتسبوه سابقاً من خلال مواجهة الدين اليهودي. تنوّع الحجج والباحثين في هذا العمل هو ما يجعله مرجعاً بحثياً غنيّ حيث يخوض بعدد من النواحي الهامة الكفيلة بتغيير المفاهيم السائدة عن تلك الحقبة التاريخية الغامضة من العصور الوسطى، ويفكّ وثاق معطيات نوعية من الأحداث التاريخية، ما يجعله إضافة ثرية للمكتبة العربية المتعطّشة لهذا النوع من البحوث.

المترجمة: شيرين حداد


9 781927 946343 >

